

Fordította
Reich Vilmos

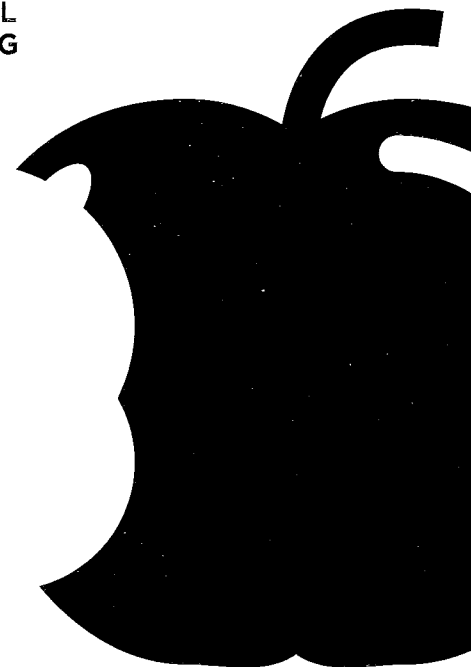
X 240423

SLAVOJ ŽIŽEK

ZŰR

A PARADICSOMBAN

A TÖRTÉNELEM VÉGÉTŐL
A KAPITALIZMUS VÉGÉIG



EURÓPA
KÖNYVKIADÓ
BUDAPEST, 2016

A fordítás alapjául szolgáló kiadás:

Slavoj Žižek

Trouble in Paradise

From the End of History to the End of Capitalism

Allen Lane, an imprint of Penguin Books, 2014

Copyright © Slavoj Žižek, 2014

First published in Great Britain in the
English language by Penguin Books Ltd.

Hungarian translation © Reich Vilmos, 2016

SZTE Klebelsberg Könyvtár



J001176938



X 24 0123

Jelának, az épp időben érkezett messiásnak

BEVEZETŐ

MEGOSZTVA BÁR, DE ÁLLUNK!

A *Zűr a paradicsomban*, Ernst Lubitsch 1932-ben készült remekműve, egy boldog tolvajházaspár, Gaston és Lily történetét meséli el. Egyszer csak bonyodalom támad az életükben: Gaston beleszeret Mariette-be, a házaspár egyik gazdag áldozatába. A film nyitó képsora alatt hallható dal szövege a dalt kísérő képpel együtt határozza meg, mit is jelent a címben szereplő „zűr”: először látjuk a „zűr” szót, majd mögötte megjelenik egy nagy franciaágy, s végül az ágy felületén, nagy betűkkel: „a paradicsomban”. A „paradicsom” tehát a teljes értékű szexuális kapcsolatot jelenti: „Ha karba fonódik a kar, és csattan a csók, / Az a paradicsom, / de ha hiányzik valami, / akkor zűr van a paradicsomban.” Brutális közvetlenséggel megfogalmazva a „zűr a paradicsomban” annyit tesz: *il n'y a pas de rapport sexuel*, vagyis nincs szexuális viszony.

De hol is van igazából a zűr a paradicsomban a *Zűr a paradicsomban*-ban? Alapvető kétértelműséggel van itt dolgunk. Elsőként a következő válasz adja magát: bár

Gaston Lilyt és Mariette-et is szereti, az igazi „paradicsomi” szexuális viszony a Mariette-hez fűződő lett volna, s annak épp ezért kell lehetetlennek bizonyulnia és beteljesületlennek maradnia. A beteljesülés e hiánya miatt végződik némileg melankolikusan a film: az utolsó perc minden nevetése és harsánysága, Gaston és Lily összetartozásának túlzóan vidám ábrázolása csak e melankólia űrjét tölti ki. Nem ezt sejteti-e Lubitsch a Mariette házában levő nagy franciaágy képének a felvillantásával, a stáblista alatt látott üres ágyat az emlékezetbe idézve? Lehetséges azonban ezzel tökéletesen ellentétes olvasat is:

Lehetséges, hogy a paradicsom valójában Gaston és Lily, a két sikkes, önmagáról gondoskodó tolvaj botrányos szerelmi viszonya, míg a zűr a fennkölt szoborszerű Mariette? Azaz, lehetséges, hogy a sors fájdalmas ironiájaként Mariette a Gastont az Éden üdvözülten bűnös kertjéből kicsalogató kígýó?... A Paradicsom, a jó élet a bűn jegyében, csillogásban és kockázatokat vállalva élt élet, a gonosz kísértés pedig Madame Colet formájában bukkan fel, akinek a gazdagsága a kényelmes *dolce vita* ígéretével kecsegtet, s hiányzik belőle a valóságos bűnözői merészség vagy fortélyosság, azaz csak a tiszteletre méltó osztályok unalmas képmutatását nyújtja.¹

¹ Aaron Schuster: *Comedy in Times of Austerity* (kézirat). [In *Zadeva Lubitsch*, ed. Ivana Novak, Jela Krečič. Ljubljana: Slovenska kinoteka, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2013.]

Ennek az olvasatnak az adja a szépségét, hogy a bűnözés csillogó és dinamikus világába helyezi a paradicsomi ártatlanságot, s így az Édenkert az alvilággal azonosítódik, míg a tiszteletre méltó felsőbb körökből érkező hívás a kígýó kísértésével. Ezt a paradox megfordítást azonban könnyen magyarázza Gaston őszinte és nyers – a filmben első és egyetlen, eleganciát vagy ironikus távolságtartást nélkülöző – dühkitörése azt követően, hogy miután elmeséli a nőnek, hogy vállalata igazgatótanácsának elnöke évek óta szisztematikusan milliókkal meglopja, Mariette kijelenti, nem hajlandó hívni a rendőrséget. Gaston szemére lobbantja Mariette-nek, hogy míg azonnal kész hívni a rendőrséget, amikor egy olyan közönséges tolvaj, mint ő, viszonylag kevés pénzt vagy értéktárgyat lop tőle, addig készséggel szemet huny afölött, amikor valaki, aki szintén a felsőbb körökhöz tartozik, milliókkal károsítja meg. Gaston itt Brecht híres kérdését parafrázálja: „Mi a bankrablás egy bankalapításhoz képest?” Mi az egyszerű rablás, amilyeneket Gaston és Lily elkövet, dollármilliók homályos pénzügyi műveletekbe csomagolt elrablásához képest?

Van azonban egy másik aspektus is, amelyről itt említést kell tennünk: valóban „csupa csillogás és veszély”-e Gaston és Lily bűnözői világa? Nem „a burzsoá házaspár kvintesszenciáját”, nem a „költészes ízlésű lelkiismeretes profik típusát” jelenítik-e meg, a „yuppie-k előtti yuppiekat”? Így viszont Gaston és Mariette a valóban romantikus pár, a kalandot és kockázatot vállaló szerelmesek. Azzal, hogy visszatér Lilyhez és a törvényenkívüliséghez, Gaston



értelmesen cselekszik – mintegy az „állomáshelyére” tér vissza, az általa ismert e világi életet választva ezzel. S döntését teljesen megbánva tesz így, mint kitűnik Mariette-tel folytatott utolsó, hosszadalmas, mindkét részről bánattal teli és sikkes hévtől fűtött beszélgetéséből.²

G. K. Chesterton megállapítása szerint a detektívtörténet

bizonyos értelemben arra emlékeztet bennünket, hogy maga a civilizáció a legszenzációsabb deviancia és a legromantikusabb lázadás... Amikor egy bűnügyi regényben a detektív egyedül és némileg ostobán és értelmetlenül, de félelem nélkül áll a bűnfészek kellős közepén, villanó kések és záporozó ökölcsapások között, az ilyen jelenet bizonyosan arra szolgál, hogy emlékeztessen bennünket: a társadalmi igazságosság nevében cselekvő személy az eredeti és költői alak, míg a rablók és az útonállók pusztán békés, öreg, kozmikus-spirituális konzervatívok, akik elégedettek a nekik időtlen idők óta mint majmoknak és farkasoknak kijáró tisztelettel és megbecsüléssel. A bűnügyi regény... azon a tényen alapszik, hogy az erkölcsiség a legsötétebb és legmerészebb összeesküvés.³

2 James Harvey: *Romantic Comedy in Hollywood: From Lubitsch to Sturges*, New York: Da Capo, 1987, 56. o.

3 Chesterton, G. K.: „A Defense of Detective Stories”, in H. Haycraft (ed.), *The Art of the Mystery Story*, New York: The Universal Library, 1946, 6. o.

Nem ez a Gastonra és Lilyre vonatkozó legjobb meghatározás is? Nem a saját paradicsomukban élnek-e ők ketten, az etikus szenvedély bűnébe esés előtti állapotban? Itt a bűn (tolvajlás) és a szexuális promiszkuitás közti párhuzam a döntő: mi a helyzet akkor, ha a világunkban, a normák ukázba adott áthágásának posztmodern világában, amelyben a házastársi hűség nevetségesen korszerűtlenné számít, épp azok az igazi felforgatók, akik tartják magukat hozzá? Mi a helyzet akkor, ha ma a heteroszexuális házasság „a legsötétebb és a legmerészebb normaszegés”? Pontosan ez Lubitsch egy másik filmjének, az *Életterv*-nek (*Design for Living*) alappremisszája is: egy nő kiegyensúlyozott, nyugodt életet él két férfival, majd, mintha egy kockázatos kísérletet végezne el, kipróbálja a monogám házasságot – a kísérlet azonban katasztrofális kudarccal végződik, ezért visszatér a két férfival való együttélés biztonságába. Az eredmény összességében Chesterton fentebb idézett szavait parafrázálva összegezhető:

maga a házasság a legszenzációsabb deviancia és a legromantikusabb lázadás. Amikor a szerelmespár örök hűséget fogad, egyedül és némileg ostobán-értelmetlenül, félelem nélkül a promiszkuitás gyönyörök sokféle kísértése között, az bizonyosan arra szolgál, hogy emlékeztessen bennünket: a házasság az eredeti és költői alak, míg a házastársukat megcsalók és orgiákban részt vevők pusztán a békés, öreg, kozmikus-spirituális konzervatívok, akik elégedettek azzal, hogy időtlen idők óta a promiszkuitás majmoknak és farkasoknak kijáró tiszte-

let és megbecsülés övezi őket. Az örök hűségfogadalom a legsötétebb és a legmerészebb szexuális kicsapongás.

Hasonló kétértelműség munkál az alapvető politikai döntést illetően is, amellyel ma szembesülünk. A cinikus konformizmus azt súgja nekünk, hogy unalmasak, sőt veszélyesek a nagyobb egyenlőség, a nagyobb demokrácia és a nagyobb szolidaritás emancipatorikus eszményei, mert szürke, túlszabályozott társadalomhoz vezetnek: az igazi és egyedüli paradicsomunk a létező „romlott” kapitalista univerzum. A radikális emancipatorikus elköteleződés kiindulópontja ezzel szemben az, hogy a kapitalista dinamika az unalmas, mivel ugyanabból kínál többet az állandó változás álarcában, s hogy még mindig az emancipációért vívott küzdelem a legkockázatosabb vállalkozás. Célunk e második felfogás mellett érvelni.

Van egy ragyogó francia anekdota a brit sznobról, aki Párizsba látogat, és úgy tesz, mint aki ért franciául. Elmegy egy drága étterembe a Quartier Latinben, s azt feleli a pincérnek, aki megkérdezi tőle, „*Hors d'oeuvre?*”, hogy „nem, nem vagyok munkanélküli, eleget keresek ahhoz, hogy megengedhessem magamnak, hogy itt vacsorázzam! Milyen előételt javasol?” A pincér nyers sonkát javasol: „*Du jambon cru?*” A sznob így válaszol: „Nem, azt hiszem, nem sonkát ettem itt legutóbb. Na mindegy, együnk megint sonkát. S mit javasol főételnek?” „*Un faux-fillet, peut-être?*” A sznob majd felrobban: „Igazit hozzon, hisz mondtam, hogy van elég pénzem! S gyorsan, kérem!” A pincér megnyugtatója: „*J'ai hâte de vous servir!*”, amire a sznob

felcsattan: „Miért utálna kiszolgálni engem? Mindjárt jól meglegyintem!” A sznobnak végül leesik, hogy korlátozott a franciatudása; hogy kiköszörülje a csorbát, s megmutassa kulturáltságát, késő esti távozásakor elhatározza, hogy latinul kíván jó éjszakát – hisz mégiscsak a Quartier Latinben van az étterem –, s odabiccent a pincérnek: „*Nota bene!*”

Könyvem gondolatmenete öt lépésben halad előre, a szerencsétlen brit sznob baklövéseit utánozva. A globális kapitalista rendszerünk alapvető koordinátáinak a *diagnózisával* kezdjük, majd e rendszer *kardiognósisával*, a „szív ismeretével”, vagyis annak az ideológiának a vizsgálatával folytatjuk, amelynek hatására a rendszert elfogadjuk. Ez után következik a *prognózis*, azaz annak vázolása, hogyan fog festeni a jövő, ha a dolgok a jelenlegi állásuk szerint folytatódnak, valamint a feltételezhető lehetőségek vagy kiutak megmutatása. Az *epignózissal* zárjuk a gondolatmenetet (ez a teológiai terminus azt a tudást jelöli, amelyet hiszünk, amelynek hatására cselekszünk, amelyet szubjektíve elfogadunk), körvonalazva az emancipatorikus küzdelmünk új szakasza számára megfelelő szubjektív és szervezeti formákat. A függelék a mai emancipatorikus küzdelem zsákutcáit tárja fel, a legutóbbi Batman-film kapcsán.

A könyvem címében szereplő „paradicsom” a Történelem Végének a paradicsomára vonatkozik (nevezetesen a Francis Fukuyama által megfogalmazottra: a liberális-demokratikus kapitalizmusra mint a végül megtalált legjobb lehetséges rendre), a „zűr” pedig természetesen

a folyamatos válság, amely még Fukuyamát is a Történelem Vége gondolatának elvetésére kényszerítette. Az a premisszám, hogy e krízis diagnosztizálására az Alan Badiou-féle „kommunista hipotézis” az egyedül megfelelő keret. Könyvem megírására a 2013 októberében a szöuli Kyung Hee Egyetemen meghívott előadóként tartott előadás-sorozatom inspirált. Amikor elfogadtam a meghívást, rögtön belém hasított: nem egyenesen őrülség-e épp Dél-Koreában a kommunizmus eszméjéről beszélnem? Nem a megosztott Korea-e az elképzelhető legvilágosabb, már-már klinikai esete annak, ahol most, a hidegháború vége után tartunk? Egyfelől ott van a XX. századi kommunista projekt zsákutcáját megtestesítő Észak-Korea, másfelől Dél-Korea, a robbanásszerű kapitalista fejlődés kellős közepén, a jólét és a technikai modernizáció újabb csúcsait ostromolva, amikor a Samsung még az Apple-t is letaszítja a trónról. Nem épp Dél-Korea bizonyítja-e, hogy mennyire hamis globális válságról beszélni?

A XX. század mérhetetlenül nagy szenvedést hozott a koreai népre. Nem csoda, hogy – legalábbis így mondták nekem – Koreában még ma is tabunak számít a japánok által a második világháború idején, a megszállás alatt elkövetett kegyetlenségekről beszélni. Attól tartanak, hogy ha beszélnének róluk, azzal megzavarnák az idősebbek lelki békéjét: a koreaiak mindent elkövetnek azért, hogy azt a korszakot elfelejtve tudják folytatni az életüket. Beállítódásuk tehát a „megbocsátunk, de nem felejtünk” bevett formula mélységesen nietzschei megfordítását vonja magával. A japán atrocitásokat illetően ez a mondaság él

a koreaiak körében: *felejts, de ne bocsáss meg*. S igazuk van, hiszen van valami nagyon képmutató a „bocsáss meg, de ne felejts” rendkívül manipulatív formulájában, amelyben a felettes-én zsarolása rejlik: „Megbocsátok neked, de azazal, hogy nem felejttem el a gázolást, garantálom, hogy örökre bűnösnek fogod érezni magad miatt.” Hogy élték túl tehát a koreaiak ezt a szenvedést? Az olasz társadalomtudós, Franco Berardi nemrégiben tett szöuli utazásáról írott tudósításával kezdem:

A XX. század végére, a háború, a megaláztatás, az éhezés és a szörnyű bombázások évtizedei után ez az ország természeti és antropológiai földrajzat tekintve is egyfajta elpusztított absztrakcióra redukálódott. Ezen a ponton az emberi élet és a város engedelmesen a mai nihilizmus legkifejlettebb formájának átalakító kezébe adta magát.

Korea a világ ground zeroja, a bolygó jövőjének tervrajza...

Gyarmatosítás és háborúk, diktatúra és éhínség után a természetes test súlyától megszabadult dél-koreai elme simán, a világ gyakorlatilag bármely más népességénél kisebb fokú kulturális ellenállást tanúsítva lépett be a digitális szférába. Szerintem ez annak a hihetetlen gazdasági teljesítménynek a fő forrása, amelyet az elektronikai forradalom során láthattunk ettől az országtól. A kiüresedett kulturális térben végletes mértékű individualizálódás jellemzi a koreai beállítódást, amely ugyanakkor a kollektív elmévé váló összedrótozottság végső állapotát is előrevetíti.

Ezek a városi térben, a kis képernyőikből előszökkenő, elszigetelt és az áramlás sima interfészévé összehuzalozott kicsiny képernyőikből előbukkanó képekkel, tweetekkel, játékokkal folyamatosan, gyengéd interakcióban tett magányos monászséták...

Dél-Koreában a legmagasabb a világon az öngyilkossági ráta... A negyven év alatti dél-koreaiak körében az öngyilkosság a leggyakoribb halálok... Az elmúlt évtized folyamán érdekes módon megkétszereződött Dél-Koreában az öngyilkosok száma... Kétnemzedéknyi idő alatt a jövedelem, az étkezés, a szabadság és az utazási lehetőség szempontjából bizonyosan javultak a dél-koreaiak életkörülményei. De ennek a mindennapi élet elsivatagosodása, a ritmusok hiperfelgyorsulása, az egyes életek végletes individualizálódása és a munkahelyek bizonytalansága – ez zabolátlan versenyt is jelent – volt az ára...

A high-tech kapitalizmusnak természetes velejárója a szüntelenül fokozódó termelékenység és a munkaritmus szüntelen intenzívebbé válása, s ugyanakkor a high-tech kapitalizmus tette lehetővé a javuló életszínvonalat, a jobb táplálkozást és a nagyobb fogyasztást is... A jelenlegi elidegenedés másfajta pokol. A munkaritmus intenzívebbé válása, a táj elsivatagosodása és az érzelmi élet virtualizálódása egyre inkább ugyanabba az irányba mutat, a magányosság és kétségbeesés olyan szintjére, amelyet nehéz tudatosan elutasítani és ellenezni... Elszigetelődés, versengés, az értelmetlenség, a kényszer és a kudarc érzése: évente százezerből huszonnyolc személy

sikeresen próbál elmenekülni előle, s még többen próbálkoznak sikertelenül.

Mivel az öngyilkosság tekinthető a digitális transformációval és prekarizációval összekapcsolódó végső jelnek, ezért nem meglepő, hogy Dél-Korea a világelső az öngyilkossági ráta tekintetében.⁴

Berardi Dél-Koreáról vázolt portréja láthatólag Baudrillard Los Angelesről mint hiperreális Pokolról írott (az *Amerika* című könyvében olvasható) portréját, az elmúlt évtizedekben készült hasonló alkotások mindmáig fölülmúlhatatlan mintáját követi. Túlságosan is könnyű arra hivatkozva elutasítani az effajta portrékat, hogy azoknak az európai posztmodernistáknak a nagyképű, pseudo-intellektuális ujjgyakorlatairól van szó, akik valamilyen idegen országot vagy várost használnak vászonként, hogy kivetítsék rá morbid disztópiáikat. Minden túlzás ellenére ugyanis van bennük igazságmag, vagy pontosabban, Adorno pszichoanalízisre vonatkozó közismert mondasát parafrázálva: Baudrillard Los Angeles-portréjában semmi sem igaz, csak a túlzásai. S ugyanez érvényes Berardi szöuli benyomásaira is: egy történelmétől megfosztott, *világtalan* hely képét nyújtják. Badiou reflexiói szerint egyre inkább világ nélküliként megélt társadalmi térben élünk. Minden szörnyűsége ellenére még a náci antiszemitizmus is megnyitott valamilyen világot: egy ellenséget – a „zsidó

⁴ Az idézet forrása: <http://th-rough.eu/writers/bifo-eng/journey-seoul-1>.

összeesküvést” – tételezve leírta annak kritikus helyzetét, s megnevezte a célt és az eléréséhez szükséges eszközöket. A náciizmus olyan módon fedte fel a valóságot, hogy az mégiscsak lehetővé tette szubjektumai számára egy olyan globális „kognitív térkép” megalkotását, amely teret nyit a jelentéssel bíró cselekvés számára. Talán itt kellene kijelölnünk a kapitalizmus egyik fő veszélyét: noha globális, és átfogja az egész világot, *stricto sensu* világtalan ideológiai konstellációt tart fenn, megfosztva ezzel a nép nagy többségét a jelentéssel bíró kognitív térkép felvázolásának minden lehetőségétől. A kapitalizmus az első olyan társadalmi-gazdasági rend, amely *de-totalizálja a jelentést*: a jelentés szintjén nem globális. Végére is nincsen globális „kapitalista világnézet”, nincs voltaképpen „kapitalista kultúra”: épp az a globalizáció alapvető tanulsága, hogy a kapitalizmus a kereszténytől a hinduig vagy buddhistaig, a Nyugattól a Keletig minden kultúrához képes alkalmazkodni. A kapitalizmus globális dimenziója csak a jelentés-nélküli-igazság szintjén fogalmazható meg: a kapitalizmus az, ami a globális piaci mechanizmust illetően a Valós.

Mivel Európában a modernizáció évszázadokig elhúzódott, volt időnk *Kulturarbeit* révén és új társadalmi elbeszéléseket és mítoszokat alkotva alkalmazkodni hozzá, enyhíteni szétzúzó hatását, míg bizonyos más – kézenfekvő példaként a muszlim – társadalmak közvetlenül ki voltak téve ennek a hatásnak, amely így sokkal kíméletlenebbül forgatta fel a szimbolikus univerzumukat: elvesztették (szimbolikus) alapzatukat, s nem maradt idejük új

(szimbolikus) egyensúlyt kialakítani. Nem csoda tehát, ha e társadalmak egyike-másika csak úgy tudta elkerülni a teljes összeomlást, hogy pánikszerűen megalkotta a „fundamentalizmus” pajzsát, azaz újra megerősítette a vallást mint az isteni Valósba való közvetlen bepillantás letéteményesét, ennek összes rettenetes következményével együtt, az áldozatokat követelő obszcén felettes-énistenség bosszúszomjas visszatérését is beleértve. A felettes-én létrejött a posztmodern engedékenységgé és az új fundamentalizmus másik közös vonása. A különbséget az élvezet színhelye jelenti: a mi élvezetünk színhelye az engedékenységünk, Istené pedig a fundamentalizmus.⁵

E lepusztított, történelem utáni Koreának talán a 2012 nyarán a köztudatba berobbant popzenei szenzáció a végső szimbóluma: a Psy által előadott „Gangnam Style”, amelynek a videója több lájkot kapott a Youtube-on, mint Justin Bieber „Beauty and a Beat”-je, s így minden idők legnézettebb videója lett. 2012. december 21-én a nézők száma átlépte a bűvös egymilliárdos határt, s mivel december 21. volt az a nap, amikor a világ végének bekövetkeztét várták azok, akik komolyan vették a maja naptár jóslatait, azt mondhatjuk, hogy az ókori majáknak igazuk volt: az a tény, hogy a „Gangnam Style”-videót több mint egymilliárdan megnézik, *valóban* valamilyen civilizáció összeomlásának a jele. A dal nemcsak széles körben népsze-

5 Azt sem szabad elfelejtenünk, hogy *a modernizációnak nincs „normális” ideje*: a modernizáció sosem a megfelelő időben érkezik, hanem mindig „túl gyorsan”, traumatikus törésként következik be.

rű, hanem kollektív transzba is hergeli az embereket: tízezrek kiabálnak és táncolnak a lovaglást imitálóan, mind ugyanabban a ritmusban, a Beatles kezdeti időszaka óta nem látott intenzitással, és új Messiásként tisztelve Psyt. A zene a legrosszabb fajta psydance (hadd emlékeztessék arra, hogy az énekes neve a „psytrance” rövidített változata): tökéletesen lapos, mechanikusan egyszerű, túlnyomórészt számítógép által generált, csak az teszi érdekessé, ahogyan öniróniával kombinálja a kollektív transzt. A szöveg (és a képi megjelenítés) nyilvánvalóan (egyesek szerint finoman felforgató módon) kigúnyolja a Gangnam-stílus jelentésnélküliségét és ürességét – ennek ellenére magával ragad, és transzba esünk tőle, buta, menetelő ritmusára lüktet a lábunk, merő utánzással vesszük ki részünket a dalból (világszerte szerveződnek a dal jeleneteit utánzó flashmobok stb.). A *Gangnam style* nem az ironikus távolság ellenére, hanem e miatt ideológia. Az ironia ugyanazt a szerepet játssza, mint van Trier *Hullámtörés*-ében a dokumentumfilm-stílus: a filmben a tompított, pseudo-dokumentarista forma teszi nyilvánvalóvá a túlzó tartalmat – pontosan annak megfelelően, ahogyan a *Gangnam Style* önkigúnyoló iróniája teszi nyilvánvalóvá a rave zene kínálta ostoba *jouissance*-t. Sok néző undorítóan vonzónak találja a dalt, azaz „szeretik gyűlölni”, vagy inkább élvezik, hogy undorítóan találják, s így újra és újra lejátsszák, hogy tovább tartson az undoruk – az obszcén *jouissance* e megszállott jellegétől hivatott megszabadítani bennünket az igazi művészet. Nem kellene egy lépéssel tovább menve párhuzamba állítani a „Gangnam Style” előadását

egy nagy szöuli stadionban a nem messze a határon túl, Phenjanban, az észak-koreai szeretett vezetőket ünnepelni hivatott előadásokkal? Nem az obszcén *jouissance*-hoz hasonló neo-szent rítusáról van szó mindkét esetben?

Úgy tűnhet, Koreában csakúgy, mint másutt, számtalan formában él tovább a hagyományos bölcsesség, hogy védelmet nyújtson a modernizáció sokkja ellen. Könnyen észrevehető azonban, hogy a hagyományos ideológia e maradványait már transz-funkcionalizálták, a gyors modernizáció elősegítésére rendelt ideológiai eszközökké változtatták át, akárcsak az úgynevezett keleti spiritualitást (buddhizmust), a maga „gyengédebb”, kiegyensúlyozottabb, holisztikusabb, ökológiaibb megközelítésmódjával (és az arról szóló történetekkel, hogy mondjuk egy ház alapjának a kiásásakor mennyire vigyáznak a tibeti buddhisták arra, nehogy egyetlen férget is megöljenek). Nemcsak arról van szó, hogy a nyugati buddhizmus, e popkulturális jelenség, amely belső távolságtartást és közömbösséget hirdet a piaci verseny dühödt tempójával szemben, alighanem a legjobb módja annak, hogy teljesen magába szippantson bennünket a kapitalista dinamika, miközben megőrizzük mentális egészségünk látszatát (röviden: hogy a nyugati buddhizmus a késő kapitalizmus paradigmatisztikus ideológiája), hanem azt is hozzá kell tennünk, hogy nem lehetséges többé e nyugati buddhizmussal szembeállítani az „autentikus” keleti változatát, s itt Japán esete szolgáltatja a perdöntő bizonyítékot. Nemcsak arról van szó, hogy a mai japán topmenedzserek között széles körben elterjedt a „vállalati zen”-jelenség, hanem

arról is, hogy az elmúlt százötven évben Japán gyors industrializálódása és militarizálódása élvezte a zen-gondolkodók nagy többségének a támogatását.

Itt a történelmi átfunkcionálás dialektikus logikájával találkozunk: a megváltozott történelmi konstellációban a premodern múlt egy maradványa elkezdhet annak jelképeként funkcionálni, ami traumatikusan elviselhetetlen a végletes modernitásban. Ugyanez érvényes a vámpíroknak az ideologikus képzetalkotásunkban játszott szerepére is. Stacey Abbott⁶ bemutatta, hogyan találta fel újra a film médiuma a vámpírarchetípust: a vámpír immár nem a primitívet és a folklorisztikusat jelenítette meg, hanem maga a modernitás tapasztalata öltött testet benne. A mai vámpír nem nagy köpönyeget visel, és nem koporsóban lakik, hanem nagyvárosokban él, punkzenét hallgat, elfogadja a technikát, és bármely szituációhoz alkalmazkodik.

Ebből természetesen semmiképp sem következik, hogy a buddhizmus redukálható valamiféle kapitalista ideológiára. Ennek megvilágítására vegyünk egy meglepő példát. Egy 1991-ben megjelent recenziójában Richard Taruskin – az ifjúkoriakat kivéve – élesen elutasította Szergej Prokofjev műveit. Mint fogalmaz, Prokofjev Nyugaton írott művei a maguk felszínes modernitásában „sérültek vagy rothadtak, joggal elutasítottak és fel nem éleszthetők”; Sztravinszkij műveivel akart versengeni, sikertelenül. Ezt fölismerve Prokofjev visszalopakodott Oroszországba, Sztá-

linhoz, ahol munkásságát megsemmisítette a „karrierizmus” és valamiféle „apolitikus homlokzattal álcázott... talán mentegethető közömbösség”. A Szovjetunióban Prokofjev Sztálinnak előbb cégtáblája, majd áldozata volt, ám a felszín alatt mindig megragadható volt az „abszolút” zenész „tökéletes üressége”, „aki egyszerűen zenét szerzett, vagy inkább aki »csak zenét« szerzett”.⁷ Noha méltánytalanok ezek a megállapítások, mégiscsak rámutatnak Prokofjev kvázi-pszichotikus beállítódására: a sztálinista perekben megvádolt más szovjet zeneszerzőkkel (például Sosztakoviccsal vagy Hacsaturjánnal) ellentétben Prokofjevben nyomát sem látjuk belső kételynek, hisztériának, szorongásnak: csaknem pszichotikus derűvel vészelté át az 1948-as antiformalista kampányt, úgy, mintha valójában nem érintené őt. (Maga az az örültség, hogy 1936-ban, a legdurvább sztálinista tisztogatások évében tért vissza a Szovjetunióba, ékesszólóan beszél elmeállapotáról.) A sztálini időszakban írott műveinek a sorsa nem nélkülözi az iróniát: a párt irányvonalához igazodó műveinek többségét bírálták és elvetették, mondván, hogy nem őszinték és gyenge színvonalúak (ami igaz is volt), miközben sorban kapta a Sztálin-díjakat a „disszidens”, bensőséges kamaraműveiért (a 7. és a 8. zongoraszonátáért, az első hegedűszonátáért és a csellószonátáért). Különösen érdekes az, ahogyan (nyilvánvalóan őszintén) igazolta ideológiailag, hogy teljesíti a sztálinista követelményeket: a Keresztény

6 Lásd Stacey Abbott: *Celluloid Vampires: Life After Death in the Modern World*, Austin: University of Texas Press, 2007.

7 Richard Taruskin: „Prokofiev, Hail ... and Farewell?”, *New York Times*, 21 April 1991.

Tudományhoz való kötődésével teljes összhangban fogadta el a sztálinizmust. A Keresztény Tudomány gnosztikus univerzumában az anyagi valóság jelenség csupán: kemény munkával és lemondással fölébe kell emelkednünk, s el kell érniünk a spirituális boldogság állapotát. Prokofjev ezt az alapállást transzponálta a sztálinizmushoz való viszonyába, gnosztikus perspektívából értelmezve a sztálinista esztétika kulcskövetelményeit (az egyszerűséget, harmóniát és örömet). Jean-Claude Milner kifejezésével élve azt mondhatnánk, hogy bár Prokofjev univerzuma nem volt egynemű (homogén) a sztálinizmussal, de bizonyosan egyneműsíthető (*homogénéisable*) volt vele – vagyis nem az a helyzet, hogy Prokofjev egyszerűen opportunista módon alkalmazkodott a sztálinista valósághoz. S a ma felvetődő kérdésre hasonlóan válaszolhatunk: bár ostobaság volna azt állítani, hogy a buddhista spiritualitás egynemű a globális kapitalizmussal, de bizonyosan egyneműsíthető vele.

Visszatérve Koreára: mintha megerősítené ezt az elemzést a 2012-ben készült (és online könnyen elérhető) *Propaganda* című dokumentumfilm. Ez a kapitalizmusról, az imperializmusról és az áruvá változtatás céljából végzett, a nyugati kultúrára jellemző tömegmanipulációról, valamint arról szól, hogyan hatják át ezek az üdvözülten tudattalan, borderline-zombi tömegek életének minden aspektusát. A „mockumentary” műfajába tartozó, észak-koreainak beállított alkotás valójában egy új-zélandi csapat műve – ahogyan azonban az olaszok mondják: *Se non*

è vero, è ben trovato (Ha nem igaz, akkor is jól kitalálták). A film foglalkozik a félelem és a vallás tömegmanipulálás céljából való alkalmazásával és a médiával is, amely színes, szórakoztató képeivel eltereli a figyelmet a nagyobb problémákról. A film legjobb részei közé tartoznak azok, amelyek a celebimádat kultúrájának megsemmisítő kritikáját adják: az arról folytatott csevegés, hogy Madonna, Brad és Angelina „a harmadik világbeli gyerekek javára shoppingol”; annak ábrázolása, hogy a nyugatiakra mennyire jellemző a megszállott érdeklődés a rivaldafényben álló hírességek élete iránt, illetve az önmagukkal foglalkozás, miközben nem vesznek tudomást a hajléktalanok nehéz sorsáról és a szenvedésről; annak bemutatása, hogy a hírességek a kommodifikáció eszközei, akik ezt észre sem veszik, bár gyakran az örületbe hajszolja őket... Mindez rémületesen találó. A film minden pillanata nehezen megemészthető igazságot sugároz – különösen érvényes ez a Michael Jacksonról szóló részekre (melyek azt veszik szemügyre, „mit tett Amerika ezzel az emberrel”). Ha kiiktatjuk a filmből a nagy kedves vezető bölcsességét emlegető rövid szakaszokat, a konsumerizmus, a kommodifikáció és a *Kulturindustrie* szokványos – még csak nem is hagyományos marxista, hanem közelebbről nyugati marxista, a frankfurti iskolára jellemző – kritikáját kapjuk meg. Különösen azonban a film elején elhangzó figyelmeztetésre érdemes figyelni: a narrátor elmondja a nézőknek, hogy bár az itt lepergő képek szennye és perverzítése megdöbbeníti és sokkolja őket, a nagy kedves vezető úgy döntött, megbízik bennük, hogy elég érettek

már ahhoz, hogy lássák a külvilággal kapcsolatos rettenetes igazságot – ezek a védelmező anyai autoritás szavai, amikor úgy dönt, felvilágosítja valamilyen kellemetlen tényről a gyermekeit.

Észak-Korea speciális ideológiai helyzetének a megragadásához hadd említsük meg itt James Hilton *Az elveszett horizont* című regényének mitikus Shangri-láját, a külvilágtól elzárt tibeti völgyet, amelynek lakói boldog életet élnek szerény körülményeik között, teljesen elszigetelve a romlott, globális civilizációtól, a művelt elit jóindulatú uralma alatt. Ma Észak-Korea közelíti meg legjobban Shangri-lát – de milyen értelemben? Pierre Legendre és bizonyos más Lacan-követők azzal a gondolattal rukkoltak elő, hogy ma az Apa-Nevének, az apai jelképes autoritásnak a hanyatlása a probléma: ennek hiányában robbanásszerűen tör fel a patológiás Narcizmus, megidézve az eredendő Valós Apa árnyékát. Bár elvetendő, teljes joggal mutat rá ez az elképzelés arra, hogy az Úr hanyatlása semmiképp sem kezeskedik automatikusan az emancipációról, sőt nagyon is nemzheti az uralom még elnyomóbb alakjait és alakzatait. Észak-Koreában ténylegesen alá lett ásva a patriarchia, de nem úgy, ahogy vártuk volna. Valóban a sztálinizmus utolsó bátyja-e Észak-Korea, amely a totalitárius ellenőrzést a konfuciánus autoritarizmussal vegyíti? Íme a legnépszerűbb észak-koreai politikai dal szövege:

Ó, Koreai Munkáspárt, a kebleden kezdődik és végződik életem.

Legyek bár a földbe eltemetve vagy a szélbe szerteszórva,
a fiad maradok, és emlídre visszatérek!
Szerető tekintetedre, szeretőn kinyújtott
kitárt karodra bízva a testem,
mindörökké gyermeki hangon kiáltok fel:
„Anyá! Nem élhetek Anya nélkül!”

Ennek adott hangot a Kim Ir Szen halálát követő, határtalan gyászolás: „Nem élhetek Anya nélkül!” További bizonyítékként hadd idézzem az „anya” és az „apa” címszót a koreai nyelv Észak-Koreában, 1964-ben kiadott szótárából:

anya: 1. A nő, aki megszült bennünket: Apa és anya; anyai szeretet. *Az anya jóindulata nagyobb a hegynél, mélyebb az óceánnál.* Ebben az értelemben is használatos: „nő, akinek van gyereke”: *Minden anyát az foglalkoztatja a leginkább, hogy gyerekeik egészségesen nőjenek fel, és nagyszerű, vörös építők legyenek belőlük.* 2. Anyánkhoz hasonló korú nő tiszteletteljes megnevezése. *Platoon vezető elvtárs „anyának” nevezte Döngmani anyját, és mindig segített a munkájában.* 3. A kedvesség, a mindennel törődés és a másokról gondoskodás metaforája: *A párt tisztségviselőinek anyáknak kell lenniük, akik szüntelenül szeretik s tanítják az egyszerű párttagokat, és nekik kell a zászlóvivőknek lenniük a tettek frontvonalában.* Másképp fogalmazva: a szállásadónak az elszállásoltak anyjának kell lennie. Ez annyit tesz, mint mindenre gondosan figyelmet kell fordítani: fázik-, beteg-e valaki, mit esznek

stb. 4. Annak metaforája, amiből valami ered: *A Párt minden új nagy anyja. A szükség a találékonyság anyja.*

apa: szülőanyánk férje.⁸

A harmadik Kim hatalomra jutásáig lehet, hogy ezért nem említették a nyilvánosságban a vezető feleségét, mert a Vezető hermafrodita volt, domináns feminin vonásokkal. Ellentmond-e ez Észak-Korea „a hadsereg az első” jelszót követő, könyörtelen katonai fegyelmezőssel és kiképzéssel járó politikájának? Nem, az érem két oldaláról van szó. Az az anya, akivel itt foglalkozunk, az úgynevezett „nemkasztrált”, mindenható, mindent felfaló anya: a Valós Anya kapcsán azt állapította meg Jacques-Alain Miller, hogy „nemcsak kielégítetlen, hanem teljhatalmú anya is létezik. És az a rémisztő aspektusa ennek a lacani anyának, hogy egyszerre teljhatalmú és kielégítetlen.”⁹ Ebben rejlik a paradoxon: minél „mindenhatóbbnak” jelenik meg az anya, annál inkább kielégítetlen (azaz „hiányt szenvedő”): „A lacani anya a *quaerens quem devoret* formulának felel meg: keres valakit, akit felemésszen, s így Lacan krokodilként, nyitott szájú szubjektumként jeleníti meg őt.”¹⁰ Ez

8 B. R. Myers: *The Cleanest Race*, New York: Melville House, 2011, 6. o. Nehéz megállni, hogy ne tegyünk itt egy megjegyzést: mi a helyzet, ha nem a férj az apa?

9 Jacques-Alain Miller: „Phallus and Perversion”, *lacanian ink* 33., 23. o.

10 Jacques-Alain Miller: „The Logic of the Cure”, *lacanian ink* 33., 19. o.

a mindent felfaló anya az, aki nem felel (a gyerek igényére, hogy adja a szeretet valamilyen jelét), s mint ilyen jelenik meg mindenhatóként: „Mivel nem válaszol... ezért transzformálódik az anya valóságos cselekvővé, aki nyers hatalmat szül... ha a Másik nem felel, akkor mindent felemészítő hatalommá transzformálódik.”¹¹ Ezért nem esetlegesek a két Kim hivatalos portréin világosan kivehető feminizált vonások. Mint B. R. Myers fogalmaz:

Kim [Ir Szen] inkább anya volt a népe számára, mint zord, konfuciánus patriarcha: az ábrázolásokon még mindig lágy és aggódó arcú, aki hatalmas melléhez tart síró felnőtteket, lehajol bekötni egy fiatal katona cipőfűzőjét, hagyja, hogy szeleburdi gyerekek kapaszkodjanak fel rá. Ez a hagyomány tovább él Kim Dzsong Il alatt, akiről úgy mondják, „anyább a világ összes anyjánál”. Bár lehet, hogy a tábornoki címmel együtt jár a „katonaság mindenekelőtt” jegyében úzótt politika, de a hadsereg támaszpontjain tett vég nélküli látogatásairól szóló tudósítások egyértelműen a csapatok egészségével és kényelmével kapcsolatos aggályos érdeklődésre fókuszálnak. Méltánytalan tehát és undorító, hogy megjelenése köznevetség tárgya a világban. Aki látta már vizsgaépület előtt várakozó koreai anyák tömegét, könnyen felismeri Kim szürkés orkándzsekijét és csapott vállát, a szenvedéstől hosszúra nyúlt arcát a párna

11 Jacques-Alain Miller: „Phallus and Perversion”, *lacanian ink* 28. o.

dauerolta frizurája alatt: ő az anya, akinek nincs ideje magával foglalkozni.¹²

Olyasmit jelent tehát Észak-Korea, mint a hatalomra került indiai Káli istennő, aki egyszerre jóindulatú és gyilkos? Itt érdemes szinteket megkülönböztetnünk: Észak-Koreában a Vezetővel mint „Tábornokkal” kapcsolatos beszédmódot, amely összekapcsolódik a *Dzsucse*, az önmagára támaszkodás eszméjével, a gondolattal, hogy embernek lenni annyi, mint önmagunk urának és sorsunk irányítójának lenni, az a mélyben meghúzódó elképzelés tartja fenn, amely szerint a Vezető anyai védelmező. Myers tehát így fogalmazza meg az észak-koreai ideológia alapaxiómáját: „Az észak-koreai nép túl tiszta vérű, túl erényes ahhoz, hogy nagy vezető (egyben szülő) nélkül fennmaradhasson egy ilyen gonosz világban.”¹³ Nem szép példa-e ez az apai metafora lacani megfogalmazására, nevezetesen hogy Az-Apa-Neve az anyavágy metaforikus helyettesítője? A felszínen Az-Apa-Neve (Vezető/Tábornok), alatta pedig az anya védelmező/megsemmisítő vágya?¹⁴

12 Vö.: <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2004/09/mother-of-all-mothers/3403/>.

13 Myers, i. m., 9. o.

14 Nyersen megfogalmazva: incesztuózus pszichotikusok volnának tehát az észak-koreaiak, akik nem hajlandók belépni a szimbolikus rendbe? A válasz: nem – miért? A voltaképpeni szimbolikus rend iránt még a hivatalos ideológiai szövegekben is tovább élő távolságtartás miatt. Ez azt jelenti, hogy még az észak-koreai hivatalos ideológiai diskurzus (Myers fogalmával: „Szöveg”) sem bocsátkozik

A New Age egyik közhelye szerint mi, nyugatiak túlságosan az uralom, a fegyelem, a harc stb. férfi/paternális elvének az uralma alatt élünk, s az egyensúly helyreállításához meg kellene erősítenünk a szerető gondoskodás és védelemnyújtás női elvét. Jól tesszük azonban, ha elgondolkodunk a „kemény” női politikusok példáin, Indira Gandhitól Margaret Thatcherig. Ma már nem a patriarchális Úr az autoritás uralkodó alakja. Még a „totalitarizmus” sem az Úr diskurzusa; azonban sok olyan forradalom tapasztalatának, amelyben a régi Úr hatalomfosztása jóval gyilkosabb terrorba torkollott, semmiképp sem volna szabad oda vezetnie, hogy a paternális szimbolikus autoritáshoz való visszatérés mellett emeljünk szót, mondván, az az egyetlen kiút a késő kapitalista narcisztikus Próteuszi Én

a Vezető istenítésébe: az istenítést elegánsan a Vezető bölcsessége által lenyűgözött „naiv” nyugati látogatóknak tulajdonítja: „míg a Szöveg szereti olyan kívülállókra – amerikaiakra és dél-koreaiakra – irányítani az összezavarodott figyelmet, akik állítólag isteni lénynek tekintik Kim Ir Szent, maga ilyen igénnyel sosem lép fel őt illetően” (Myers, i. m., 111. o.). Nem a „hinni/elhittnek feltételezett szubjektum”, a naiv másik világos esetével van itt dolgunk, akibe saját hitünket transzponáljuk? Ehhez hasonlóan az, hogy az észak-koreai tankönyvek olyan személyként ábrázolják a vezetőt (Kim Ir Szent, Kim Dzsong Il...), akiknek olyan tiszta a testük, hogy szarniuk sem kell, nem elutasítandó ideológiai örültségként, hiszen csak a „király két teste” logikáját viszi a végletekig: az észak-koreai alattvalók nem pszichotikusok, akik „betű szerint úgy hiszik, vezetőjüknek nem kell szarnia”, hanem egyszerűen úgy tekintik, hogy a szarás nem tartozik hozzá vezetőjük fennkölt testéhez.

önpusztító zsákutcájából. S ezzel visszajutunk Berardihoz. Noha Észak- és Dél-Korea az elképzelhető legnagyobb mértékben különböznek egymástól, de egy vonásuk közös: mindkettő posztpatriarchális társadalom. Annak tehát, hogy a *Propaganda* gyakran már-már elfogadhatatlanul igaznak hat, nem egyszerűen az a – Montesquieu *Perzsa levelek*-jéből ismert – jelenség az oka, hogy a naiv, idegen tekintet képes olyasmit észrevenni a kultúránkban, amit mi, akik benne gyökerezünk, nem, mint inkább az, hogy Észak- és Dél-Korea végletes ellentéte a film címe által sugallt azonosságon alapszik: az időtlenségnek, a voltaképeni történelem felfüggesztésének két végletes módján. (Ezért jelzésértékű maga a „propaganda” szó: a dokumentumfilm a saját – észak-koreai – ideológiai univerzumára illő szót használ címként.)

Egy közismert zsidó történetben egy gyerek megkérdezi a rabbit, miután az elmesélt neki egy csodálatos, régi legendát: „De valóban megtörtént ez? Igaz ez?” A rabbi így válaszol: „Nem történt meg valójában, de igaz.” A rabbi tehát a „mélyebb” szimbolikus jelentést domborítja ki, szemben a tényszerűvel. Ám ezt ki kellene egészíteni az ellenkezőjével – sok látványos „eseményre” ugyanis csak így reagálhatunk: „Valóban megtörtént ugyan, de nem igaz.” Így tehát annál hálásabbnak kellene lennünk a remény bármilyen kicsi jeléért is, például azért, hogy létezik a São Paoló-i Café Photo. A „különleges hangulatú szórakozóhelyként” hirdetett kávéház – mint megtudtam – az előkelő prostituáltak és reménybeli klienseik találkozóhelyeként szolgál.

Noha ez közismert, a kávéház nem teszi közzé a honlapján: hivatalosan „olyan hely, ahol megtalálhatod a legjobb társaságot az éjszakára”. Valóban különleges hangulatban zajlanak itt az események: maguk a prostituáltak – döntőrészt bölcsészhallgatók – választják ki kuncsaftjaikat. A férfiak (a reménybeli kuncsaftok) belépnek, helyet foglalnak egy asztalnál, kérnek egy italt, s közben mustárlják őket a nők. Ha egy nő elfogadhatónak találja valamelyiküket, akkor leül az asztalához, meghívhatja magát egy italra, elkezd a férfival valamilyen intellektuális témáról – rendszerint a kulturális élethez kötődőről, de néha még művészetelméletiről is – csevegni. Ha elég okosnak és vonzónak találja a férfit, megkéri, feküdjön le vele, és közli az árat is. Ez feminista prostitúció a javából, még ha – mint gyakran előfordul – osztálykorlát is az ára: a prostituáltak és a kuncsaftjaik is a felső vagy felső középosztályokból kerülnek ki. Alázattal ajánlom tehát könyvemet a São Paoló-i Café Photo prostituáltjainak.

DIAGNÓZIS

Hors d'oeuvre?

VÁLSÁG – UGYAN MIFÉLE VÁLSÁG?

A mai dél-koreai helyzet óhatatlanul is Charles Dickens *Két város*-ának nyitó sorait idézi: „...az volt a remény tava-sza, az volt a kilátástalanság tele, csak ránk várt minden, már nem várt ránk semmi, mentünk mind egyenesen az Égbe, mentünk mind egyenesen a másik irányba...”¹ Így találkozunk Dél-Koreában a gazdasági csúcsteljesítmény-nyel, amely azonban a munkaritmus eszeveszett tempójá-val párosul; a zabolátlan konzumerista mennyországgal, melyet azonban a magány és a kétségbeesés pokla hat át; anyagi jóléttel, ugyanakkor a vidék elsivatagosodásával; az ősi hagyományok követésével, ugyanakkor a világ leg-magasabb öngyilkossági rátájával. Ez a radikális kettősség megzavarja azt a képet, amely szerint Dél-Korea tökéletes sikertörténet – a sikeré, igen, de mifajtáé?

A *Spectator* 2012. karácsonyi száma a „Miért 2012 a valaha volt legjobb év?” című vezércikkkel kezdődött, amely következőképpen érvel az ellen a felfogás ellen,

1 Sóvágó Katalin fordítása.

hogy „veszélyes, kegyetlen világban élünk, amelyben egy-re rosszabbul mennek a dolgok”:

Talán nem úgy tűnik, de 2012 volt a világtörténelem legnagyobb szerűbb éve. Extravagáns állításnak hangozhat ez, de alátámasztható bizonyítékokkal. Az arányokat tekintve sohasem érintett ilyen keveseket az éhínség és fertőző betegség, sohasem volt nagyobb a jólét. A Nyugatra továbbra is a pangás jellemző, de a fejlődő országok döntő többsége szélesebben fejlődik, s e fejlődés soha nem tapasztalt tempóban emeli ki a tömegeket a nyomorból. A háború és természeti katasztrófák következtében meghaltak száma is üdvösen alacsony. Aranykorban élünk.²

Ugyanezt a gondolatot fejtette ki részletesen Matt Ridley, akinek a *Rational Optimist* (A racionális optimista) című könyve fülszövegében ezt olvassuk:

A korunkban uralkodó pesszimizmus elleni tiltakozás-képp azt bizonyítja [a könyv], hogy bármennyire hajlamosak vagyunk is az ellenkezőjét gondolni, egyre jobban mennek a dolgok. Több mint tízezer évvel ezelőtt kevesebb mint tízmillió ember élt a bolygón. Ma több mint hatmilliárdan vannak, s kilencvenkilenc százalékuk jobban táplálkozik és jobb körülmények között él, mint egykor kőkori elődeik, jobban ki vannak elégítve

2 Vö.: <http://www.spectator.co.uk/the-week/leading-article/8789981/glad-tidings/>.

a szükségleteik, mint elődeiknek voltak, és védettebbek a betegségekkel szemben, mint ők. Míg tízezer éven át szeszélyes gyorsasággal vált egyre elérhetőbbé majdnem mindaz, amit csak akarhatott valaki, addig az elmúlt kétszáz évben felgyorsult ez a folyamat: több kalóriához, vitaminhoz, tiszta vízhez és géphez jutunk hozzá, s nagyobbra nőtt a privát szféránk; egyre több eszközzel utazhatunk gyorsabban, mint ha futnánk, és egyre több eszközzel tudunk nagyobb távolságban kommunikálni, mint kiáltással. Különös módon azonban bármennyit javuljon is a helyzet, még mindig tartja magát az a közvélekedés, hogy a jövő katasztrofális lesz.³

Steven Pinker is ugyanezt mondja a *The Better Angels of Our Nature* (Természetünk jó angyalai) című könyvében. Így szól a fülszöveg:

Hisszük vagy sem, valószínűleg fajunk létezésének legbiztonságosabb pillanatában élünk. Figyelemébresztő és vitára ingerlő új munkájában azt mutatja meg Steven Pinker, a *New York Times* bestsellerszerzője, hogy a szüntelenül háborúról, bűnözésről és terrorizmusról tudósító hírek dacára az erőszak már történelmileg hosszú idő óta visszaszorulóban van. Lerombolva az emberiség veszélyeztetett erőszakos természetével és a modernitás átkával kapcsolatos mítoszokat, e könyvében a pszichológiát

a történetírással vegyítve Pinker folytatja az emberi természet lényegének a feltárását, emlékezetes képet nyújtva a folyamatosan felvilágosodó világról.⁴

Gyakran hallani a tömegmédiában (különösen a nem európai országokéiban) ennek az optimizmusnak egy szerényebb, a gazdaságra fókuszáló változatát: krízis – miféle krízis? Vegyük a BRIC-országokat (azaz Brazíliát, Oroszországot, Indiát és Kínát), Lengyelországot, Dél-Koreát, Szingapúrt, Perut, sok szubszaharai országot: mind folyamatosan fejlődnek. A vesztesek közé csak Nyugat-Európa, illetve bizonyos fokig az Egyesült Államok tartozik: tehát nem globális krízissel van dolgunk, hanem csak azzal, hogy váltás történik a progresszió dinamikájában: a fejlődés motorja többé nem a Nyugat. Nem e változás nagy erejű szimbóluma-e az, hogy az utóbbi időkben a súlyos válsággal küszködő Portugáliából sokan visszatérnek az egykori gyarmati országokba, Mozambikba és Angolába, de ezúttal bevándorlóként, nem pedig gyarmatosítóként? Sokat kárhoztatott válságunk aligha méltó erre az elnevezésre, ha pusztán a haladás általános képét színező helyi válság. Vegyük akár az emberi jogokat is: nem jobb-e a helyzet Kínában vagy Oroszországban, mint ötven évvel ezelőtt volt? Globális jelenségként kárhoztatni a folyamatos válságot tipikusan eurocentrikus, mi több,

3 Vö.: <http://www.rationaloptimist.com/>. Lásd Matt Ridley: *The Rational Optimist: How Prosperity Evolves*, New York: Harper, 2011.

4 Steven Pinker: *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*, London: Penguin Books, 2012.

a baloldaliakhoz köthető felfogás, akik pedig rendszerint az antieurocentrizmusukkal büszkélkednek.

Sok kikötéssel ugyan, de nagyjából elfogadhatjuk azokat az adatokat, amelyekre ezek a „racionalisták” hivatkoznak. Igen, határozottan jobban élünk tízezer évvel ez előtt élt kőkorszaki elődeinknél, de még az átlagos dachau-i – azaz a náci *munka-*, nem pedig *megsemmisítő*táborbeli (amilyen Auschwitz volt) – fogoly is valószínűleg jobban élt a mongolok által rabszolgasorban tartott társánál. És így tovább. De van valami, ami hibádzik a történetben.

Először is – itt félretéve az antikolonialista örömet – fel kell tennünk a kérdést: ha Európa fokozatosan hanyatlik, *mi lép a hegemoniája helyébe?* A válasz: „kapitalizmus, ázsiai értékekkel” (aminek persze semmi köze az ázsiai néphez, ellenben annál több a magában a mai kapitalizmusban rejlő, a demokrácia felfüggesztése felé mutató nyilvánvaló és közvetlen tendenciához). A valóban radikális baloldal Marxtól kezdve sohasem volt egyszerűen „progresszivistá”. Mindig ez a kérdés foglalkoztatta megszállottan: mi a haladás ára? Marxot lenyűgözte a kapitalizmus, az általa lehetővé tett hallatlan termelékenység; hangsúlyozta azonban, hogy maga ez a sikeresség antagónizmusokat nemz. S nekünk is így kellene tennünk a mai globális kapitalizmus előrehaladásával: szem előtt tartani lázadásokat gerjesztő árnyoldalát.

Mindez azt jelenti, hogy a mai konzervatívok valójában nem konzervatívok. Miközben teljes erőből támogatják a kapitalizmus folyamatos önforradalmasítását, egyszerűen csak hatékonyabbá akarják tenni, kiegészítve

bizonyos hagyományos intézményekkel (például vallással), a társadalmi életére gyakorolt destruktív következmények korlátozása és a társadalmi kohézió fenntartása céljából. Ma az az igazi konzervatív, aki teljesen elismeri a globális kapitalizmusok antagónizmusait és zsákutcait, aki elveti az egyszerű progresszivismust, és aki figyelembe veszi a haladás árnyoldalát. Ebben az értelemben csakis a radikális baloldali lehet ma igazi konzervatív.

Lázadás rendszerint nem akkor robban ki, amikor „valóban rosszul mennek a dolgok”, hanem akkor, amikor a nép csatlakozik a várakozásaiban. A nagy francia forradalomra azt követően került sor, hogy a király és a nemesség kezéből évtizedekkel korábban elkezdett kicsúszni a hatalom; az 1956-os antikomunista magyar felkelés Nagy Imre két éves miniszterelnökségét követően robbant ki, miután az értelmiségiek körében megindultak a (viszonylag) szabad viták; 2011-ben azért lázadtak fel az egyiptomiak, mert bekövetkezett némi gazdasági haladás Mubarak alatt, aminek köszönhetően megszületett az egyetemes digitális kultúrában részt vevő képzett fiatalok egy egész osztálya. S ezért jogos a pánik a kínai kommunisták körében: éppen azért, mert az átlagot tekintve a kínaiak ma érezhetően jobban élnek, mint negyven éve, de a végtelenségig kiéleződtek az újjazdagodók és a többi társadalmi csoport közti antagónizmusok, és felfokozódtak a várakozások. Ez a probléma a fejlődéssel és a haladással: mindig egyenetlenek, új instabilitásokat és antagónizmusokat szülnek, és kielégíthetetlen várakozásokat generálnak. Tunéziában és Egyiptomban közvetlenül az arab tavaszt megelőzően egy

kicsit jobban élt a többség, mint évtizedekkel korábban, de már magasabb szinthez viszonyították elégedettségüket/ elégedetlenségüket.

Így tehát igen, a *Spectator*-nek, Ridley-nek, Pinkernek és szimpatizánsaiknak elvileg igazuk van, de épp az általuk hangsúlyozott tények teremtik meg folyamatosan a felkelés és a lázadás feltételeit. Az elkerülendő problémát egy, a baloldali keynesiánus közgazdással, John Galbraithszel kapcsolatos (talán apokrif) történet szemléltetheti a legjobban. Az ötvenes évek végén a Szovjetunióba tett utazása előtt ezt írta antikommunista barátjának, Sidney Hooknak: „Ne aggódj, nem fognak elcsábítani a szovjetek, nem fogom azt mondani, miután hazatértem, hogy ott szocializmus van.” Hook azonnal replikázott: „De hisz épp az aggaszt engem, hogy azzal jössz haza: a Szovjetunió NEM szocialista!” Hookot az eszme tisztaságának naiv védelmezése aggasztotta: az, ha kudarcba torkollik egy szocialista társadalom építése, nem érvényteleníti magát az eszmét, hanem csak annyit jelent, hogy nem megfelelően próbálkoztunk a gyakorlati megvalósításával. Nem ugyanezzel a naivitással találkozunk-e a mai piaci fundamentalisták között? Amikor nemrégiben egy francia televíziós vitában Guy Sorman azt állította, hogy a kapitalizmus és a demokrácia szükségképpen együtt jár, nem tudtam megállni, hogy fel ne tegyem neki a nyilvánvaló kérdést: „De mi a helyzet a mai Kínával?” Beszélgetőtársam így replikázott: „Kínában nincs kapitalizmus!” A fanatikusán kapitalizmuspárti Sorman szerint ha egy ország nem demokratikus, az egyszerűen azt jelenti, hogy

valójában nem kapitalista, hanem a kapitalizmus valamilyen eltorzult változatát gyakorolja – pontosan úgy, ahogyan a demokratikus kommunista a kommunizmus nem autentikus formáját látta a sztálinizmusban. Nem nehéz megállapítani az alapul szolgáló tévedést, amellyel az ismerős viccben is találkozunk: „A jegyesem sosem késik el randevúról, mert ha mégis, akkor már nem a jegyesem!” A szabadpiac apologétája így magyarázza a 2008-as válságot: nem a szabadpiac, hanem a mértéktelen állami szabályozás okozta a válságot, vagyis az, hogy piacgazdaságunk nem igazi piacgazdaság volt, hanem a jóléti állam karmai között szenvedett. Ha a piaci kapitalizmus efféle tiszta fogalmához ragaszkodunk, megannyi szerencsétlen balesetekként elvetve a hibáit, végül olyan naiv progresszivizmusnál kötünk ki, amely nem vesz tudomást az ellentétek örült táncáról.

Ennek az örült táncnak az az egyik legszembeesőbb esete a gazdaság szférájában, hogy furcsa módon együtt létezik a megfeszített munka a munkanélküliség fenyegetésével: minél megfeszítettebben dolgoznak a foglalkoztatottak, annál általánosabbá válik a munkanélküliség fenyegetése. Ennélfogva a mai helyzet miatt kénytelenek vagyunk máshova helyezni a hangsúlyt Marx *Tőké*-jének az olvasatában: a kapitalista reprodukció általános témája helyett a munkanélküliségre, amely Fredric Jameson megfogalmazása szerint „magának *A tőké*-nek a szövegében strukturális központi helyet foglal el”: „...a munkanélküliség strukturálisan elválaszthatatlan a felhalmozás és az expanzió magának a kapitalizmusnak a legbelső ter-

mészetét jelentő dinamikájától.⁵ Az „ellentétek egységének” a gazdasági szférában kitapintható alighanem végső pontján maga a kapitalizmus sikere (a megnövekedett termelékenység) idézi elő a munkanélküliséget (tesz fölöslegessé egyre több munkást): átokká válik az, aminek áldásnak kellene lennie (kevesebb nehéz fizikai munkára van szükség). Immanens logikáját tekintve ily módon olyan tér a világpiac, „amelyben egykor mindenki produktív termelő volt, s amelyben a munka mindenütt elkezdte kiiktatni magát a rendszerből”.⁶ Azaz a kapitalista globalizáció előrehaladó folyamatában a klasszikuson – „ipari tartaléksegreg” – túl új minőséggel gazdagodott a munkanélküliek kategóriája. Gondoljunk csak „azokra a masszív populációkra a földkerekségen, amelyeket úgyszólván kihajítottak a történelemből, akiket szándékosan kizártak az első világháború fémjelezte kapitalizmus modernizáló projektjeiből, és akiket leírtak mint reménytelen vagy végstádiumban lévő betegeket”,⁷ az úgynevezett „kudarcállamokra” (Kongóra, Szomáliára), az éhínség vagy az ökológiai katasztrófák áldozataira, a pseudo-archaikus „etnikai gyűlölködés” foglyaira, a filantrópia és a civil szervezetek vagy (a személyek gyakran ugyanazok) a „terror elleni harc” tárgyaira. A munkanélküli kategóriáját tehát ki kellene terjesztenünk

úgy, hogy átfoghassa az ideiglenesen munkanélküliekből, a munkavállalásra alkalmatlanokból és a tartósan munkanélküliekből, valamint a nyomornegyedekben és másfajta gettókból élőkből (vagyis a maga Marx által gyakran „lumpenproletárokként” elvetettekből) álló populáció széles skáláját, illetve végül a globális kapitalista folyamatból kizárt teljes régiókat, populációkat vagy államokat (mint megannyi fehér foltot régi térképeken). Nem Marxtól Hegelhez vezet-e vissza bennünket a „munkanélküliek” körének a kiterjesztése? Nem a „csőcselék” fogalma tér-e vissza, nem ez bukkan-e föl az emancipatorikus küzdelmek kellős közepén? Vagyis az efféle újrakategorizálás megváltoztatja a szituáció teljes „kognitív térképét”: a Történelem tehetetlen háttere az emancipatorikus harc potenciális cselekvőjévé válik.

Mindazonáltal fűznünk kellene három megszorítást Jameson fejtegetéseihez. Először is ki kellene igazítanunk a Jameson által javasolt, az alábbi fogalmak alkotta szemiotikai négyezőget: (1) munkások, (2) az (ideiglenesen) munkanélküliek tartalékserege, (3) a foglalkoztatásra (végelegesen) alkalmatlanok (4) „korábban foglalkoztatottak”,⁸ de most foglalkoztatásra alkalmatlanok. Nem volna-e ugyanis megfelelőbb negyedik fogalom az *illegálisan foglalkoztatottaké*, amely magában foglalná a feketepiacon és nyomornegyedekben különböző formákban rabszolgaként dolgozókat is? Másodszor Jameson elmulasztja hangsúlyozni, hogyan foglalja gyakran mégis magában a világpiac

5 Fredric Jameson: *Representing Capital*, London: Verso Books, 2011, 149. o.

6 Fredric Jameson: *Valences of the Dialectic*, London: Verso Books, 2009, 580–81. o.

7 Fredric Jameson: *Representing Capital*, 149. o.

8 Fredric Jameson: *Valences of the Dialectic*, 580. o.

ezeket a „kizártakat”. Vegyük a mai Kongó esetét: a „sötétség” afrikai „szívében” újra robbanással fenyegető „primitív etnikai szenvedélyek” homlokzata mögött könnyen észrevehető a globális kapitalizmus körvonalai. Mobutu eleste óta Kongó nem működik már egységes államként; konkrétan a keleti részét helyi hadurak által irányított régiók sokasága alkotja: e hadurak rendszerint bedrogozott gyerekeket is felsorakoztató magánhadseregeikre támaszkodva tartják ellenőrzésük alatt zsebkendőnyi területüket. Minden egyes hadurat üzleti kapcsolatok fűznek a régió kincseit – főleg nemesfémeket – kiaknázó külföldi vállalathoz vagy társasághoz. Ez a berendezkedés mindkét fél számára előnyös: a társaság megkapja a bányászati jogokat, miközben nem fizet adót stb., a hadúr pedig juttat kap. A sors ironiája, hogy e javak nagy részét high-tech termékek (laptop, mobiltelefon) gyártásához használják fel. Röviden tehát: felejtsük el a helyi populáció „vad szokásait” kárhozotni a konfliktusért – az egyenletből kivonva a külföldi high-tech vállalatokat, a „régiszenvedélyek által táplált etnikai háborúskodás” egész építménye összeomlik.⁹

9 Líbiának a francia–brit intervenciót követő *de facto* feldarabolása (vagy „kongóizálása” – az ország ma az olajat közvetlenül a fogyasztóknak eladó helyi fegyveres bandák által irányított területekből áll) azt jelzi, hogy Kongó immár nem kivétel: a mai kapitalizmusnak – amelynek erős államhatalomtól nem háborgatva biztosítania kell a maga számára az egyenletes ellátást olcsó nyersanyagból – egyik stratégiája fenntartani a nemesfémek vagy az olaj átkával sújtott állam feldaraboltságát.

S harmadszor, a „korábban foglalkoztatottak” kategóriáját ki kellene egészíteni az ellenkezőjével: a képzett munkanélküliekkel. Ma az egyetemisták egész nemzedékének szinte semmi esélye sincs megfelelő munkához jutni, ez pedig masszív tiltakozáshoz vezet. E probléma megoldásának legrosszabb módja közvetlenül a piaci igényeknek alárendelni az oktatást – ha másért nem, hát azért, mert maga a piaci dinamika teszi „elavulttá” az egyetemek nyújtotta képzést. E foglalkoztatásra nem alkalmas egyetemisták hivatottak kulcsszerepet játszani a közeljövő emancipatorikus mozgalmainak megszervezésében (ahogyan ezt az egyiptomi, illetve az európai tiltakozások esetében láthattuk, Görögországtól az Egyesült Királyságig). Radikális változást sohasem egyedül a szegények kezdeményeznek. A foglalkoztathatatlan képzett fiatalok csatlakozása (a széles körben hozzáférhető digitális technológiával együtt) valódi forradalmi helyzet kilátásával kecsegtet.

Jameson itt egy újabb (paradox, de mélységesen jogos) fontos lépést tesz: a *kizsákmányolás* egy formájaként jellemzi ezt az új, strukturális munkanélküliséget. Nemcsak a tőke által elsajátított értéktöbbletet termelő munkások ugyanis a kizsákmányoltak, hanem azok is – egész övezeteket és nemzeteket is beleértve –, akik strukturálisan megvannak akadályozva abban, hogy beszippantsa őket a kizsákmányolt bér munka kapitalista örvénye. Hogyan gondoljuk tehát újra a kizsákmányolás fogalmát? Itt radikális változásra van szükség: a kizsákmányolás, igazi dialektikus csavarral, magában foglalja saját tagadását – nemcsak azok kizsákmányoltak, akik termelnek vagy „alkotnak”,

hanem azok is, sőt még inkább azok, akik arra ítéltettek, hogy *ne* alkossanak. Nem a Rabinovicsról, a Szovjetunióból emigrálni szándékozó zsidóról szóló, a Szovjetunió utolsó évtizedéből származó, közismert vicc szerkezetéhez jutottunk-e vissza így? A kivándorlási hivatal bürokrátája megkérdezi Rabinovicsot, miért akar emigrálni. Ő így válaszol: „Két okból is. Az egyik az, hogy attól tartok, a kommunisták elveszítik a hatalmat, az új pedig minket, zsidókat fog okolni a kommunisták bűneiért, s újra pogromok lesznek...” „De hisz ez merő egy képtelenség – vág közbe a bürokrata –, mert semmi sem változhat meg a Szovjetunióban, a kommunisták hatalma örökké tart!” „Nos – feleli higgadtan Rabinovics –, ez a második ok.” Könnyen el tudjuk képzelni a következő jelenetet: az állami bürokrata megkérdezi a munkást: „Miért gondolja, hogy kizsákmányolják?” Mire a munkás így válaszol: „Két okból. Először is, amikor dolgozom, a tőkés elsajátítja az általam megtermelt értéktöbbletet.” „De hiszen ön most munkanélküli: senki sem sajátítja el az értéktöbbletet, hiszen nem is termeli!” „Nos, ez a második ok...” Minden azon fordul meg, hogy a kapitalista termelés totalitásának nemcsak munkásokra van szüksége, hanem azok „tartalékseregét” is kitermeli, akik nem találnak munkát: ez utóbbiak nem egyszerűen kívül maradnak a tőke körforgásán, hanem e körforgás aktívan mint nem-dolgozókat termeli ki őket. Ők nem egyszerűen nem-dolgozók: a nem-dolgozásuk a pozitív vonásuk, ahogyan pozitív vonása lehet a kávénak, hogy „tej nélküli”.

Lubitsch *Ninocska*-jában elhangzik egy csodálatosan dialektikus vicc. A főszereplő elmegy egy kávézóba, és rendel egy kávé tejszínnel. A pincér erre így szól: „Sajnálom, de elfogyott a tejszínünk. Hozhatok-e önnek kávé tejjel?” A vendég mindkét esetben üresen kapja a kávé, de azt más és más negáció kíséri: az első esetben tejszínhab-nélküli-kávé, a másodikban tej-nélküli-kávé szolgál fel a pincér. A differencialitás logikájával találkozunk itt, amelyben maga a hiány működik pozitív vonásként – szépen adja vissza ezt a paradoxont egy régi jugoszláv vicc a montenegróiról (a montenegróiakat ti. lustákként stigmatizálták az ex-Jugoszláviában): miért tesz elalvás előtt a montenegrói két poharat az éjjeliszekrényére (egyiket tele vízzel, a másikat üresen)? Mert lusta végiggondolni, vajon megszomjazik-e az éjszaka folyamán. Miért vesztegetjük az időt ilyen dialektikus viccekre? Azért, mert segítségükkel megérthetjük, hogyan működik állítólag poszt-ideológiai korunkban legtisztább formájában az ideológia. Úgynevezett ideológiai torzítások felfedéséhez nemcsak a ténylegesen kimondottra és ki-nem-mondottra kellene figyelni, hanem a kimondott és a ki-nem-mondott komplex összjátékára (itt a ki-nem-mondott benne rejlik a kimondottnak): tejszín vagy tej nélküli kávé kapunk-e? E soroknak létezik politikai megfelelője is: a szocialista Lengyelországban született közismert vicc szerint a vevő belép egy boltba, és azt kérdezi: „Ugye nincs vajuk, vagy igen?” A válasz: „Sajnálom, mi az a bolt vagyunk, amelyikben vécépapír nincs; az, amelyikben vaj nincs, ott van áteltenben.” S hogyan értelmezzük ezek fényében a kö-

vetkező jelenetet a mai Brazíliából? A karneválon mindenféle társadalmi háttérű emberek együtt táncolnak az utcán, s az adott pillanatban elmosódnak az őket elválasztó faji és osztálykülönbségek. De amikor egy munka nélküli munkás táncol felszabadultan, félretéve gondjait, hogyan tartsa el a családját, az nem ugyanaz, mint amikor a gazdag bankár engedi meg magának, hogy elmenjen, s jól érzi magát attól, hogy eggyé válik a néppel, megfedkezve közben arról, hogy nem volt hajlandó kifizetni a szegény munkás bérét. Ugyanúgy az utcán táncolnak, de a munkás tej, a bankár tejszín nélkül. Az élelmiszerek címkézése egy újabb kiváló példa a hiányra mint meghatározó tényezőre: hányszor olvassuk a „cukor hozzáadása nélkül” vagy „tartósítószer és adalékanyagok nélkül” feliratot (a „kalória nélkül”, „zsír nélkül” stb. feliratot már nem is említve)! Itt az a trükk, hogy mindegyik „nélkül” esetében (tudatosan vagy sem) el kell fogadni valami másnak a jelenlétét. (Kóla kalória és cukor nélkül? Oké, de akkor le kell nyelned a mesterséges édesítőszereket, a maguk egészségügyi kockázataival.)

Ez a paradoxon akkor éri el a csúcspontot, amikor egy dolgot maga a dolog nélkül kínálnak nekünk – kávét kávé nélkül. Gondoljunk csak az Egyesült Államokban az általános egészségbiztosításról folyó vitára: a republikánusok, akik azt állítják, hogy az általános egészségbiztosítás megfosztja az egyéneket a választási szabadságuktól, teljesen a választás *valóságos választási szabadság nélkül* szabadságát támogatja. Azaz az általános egészségbiztosítás ellenzői képtelenek belátni, hogy a kötelező általános

állami egészségbiztosítás valójában biztonsági hálóként működik, amelynek köszönhetően a többség a választási szabadság jóval szélesebb körét élvezheti.

A TOJÁSOK FELTÖRVE – DE HOL AZ OMLETT?

A krízis, amelynek indikációja a munkanélküliség új szerepe, azokat a „strukturális korlátokat” fedi fel, „amelyekbe akkor ütközik bele a kapitalizmus, ha megpróbálja rákényszeríteni a kommercializáció logikáját az immateriális gazdaságra és az internetre, ahol – a kísérletek dacára, hogy gazdasági akadályokat állítsanak a hozzáférés elé, és újra kikényszerítsék a szellemi tulajdonjogok tiszteletben tartását – továbbra is az ingyenesség az uralkodó”.¹⁰ Másképp fogalmazva: a krízis nem egyszerűen az inadekvát pénzügyi szabályozás eredménye, hanem „abból a lényegi nehézségből adódik, amelybe akkor ütközünk, ha megpróbáljuk elérni, hogy az immateriális tőke a tőke módjára, a kognitív kapitalizmus pedig kapitalizmus módjára működjék”.¹¹ Maga ez a krízis az 1990-es évek New Economy projektjének, annak a gondolatnak a végét jelzi, hogy a kapitalizmus a digitális formájában, vagyis a programozók és más szellemi munkások „kreatív” kapitalistákká válásával

10 Carlo Vercellone: „The Crisis of the Law of Value and the Becoming-Rent of Profit”, in Fumagalli and Mezzadra (szerk.): *Crisis in the Global Economy*, Los Angeles: Semiotext(e), 2010, 88. o.

11 Andre Gorz: *L'immatériel*, Paris: Galilée, 2005, 55. o.



revitalizálható (ezt az álmod testesíti meg a *Wired* című internetes folyóirat). Ezért van szükség mind erőteljesebb állami beavatkozásra a rendszer működőképességének fenntartásához. Vegyük észre a kettős ironiát: van némi igazság abban az állításban, hogy az államszocializmus azért esett szét 1990-ben, mert nem volt képes alkalmazkodni a gazdasági és társadalmi élet digitalizációjához; a termelőerők és a termelési viszonyok közti, a hagyományos marxista felfogás szellemében diagnosztizált ellentmondás azonban maga magát a kapitalizmust ássa folyamatosan alá. (A garantált alapjövedelmet tehát új módon kellene felfognunk: nem mint a munkanélküliek széles körű támogatása, azaz a szociális biztonság érdekében hozott redisztributív intézkedést, hanem mint annak a ténynek a pénzügyi felismerését, hogy a tudásalapú társadalomban az „általános értelem” kollektív produktivitása a jólét kulcstényezője.¹²⁾

A kommunizmus marad a horizont, az *egyedüli* horizont, ahonnan nemcsak megítélhetjük, hanem adekvátan elemezhetjük is, hogy mi zajlik ma – vagyis egyfajta immanens mércét jelent annak megállapításához, mi siklott félre. Ezért kell elvetnünk „a bér munkának és a termelőtőkének a pénzügyi szféra hatalma ellen megkötött neoricardói kompromisszumát”,¹³ amely a jóléti állam szociáldemokrata modelljét igyekszik újraéleszteni: a pénztőke démonizálása mindig a kapitalista termelés alapantagoniz-

musának homályba burkolására szolgáló, azt a „parazita” pénztőkébe áthelyező manőver. És nem kevésbé kellene elutasítanunk az annak az álláspontnak az érvényesítésére irányuló kísérleteket, melyet ironikusan csak „baloldali friedmanizmusnak” nevezhetünk – e szerint a többek között Wang Hui által képviselt felfogás szerint az, aminek ma nap mint nap tanúi vagyunk, nem a piacgazdaságnak, hanem az eltorzításának a következménye: „nem tehetünk egyszerűen egyenlőségjelet a monopolizálás és az uralkodó piaci pozíció zsarnokságával való szembeszegülés és a piac ellen vívott »harc« közé, mert az ilyen társadalmi ellenállás a méltányos piaci versengésért és a gazdasági demokráciáért kifejtett erőfeszítéseket is magában foglalja”.¹⁴ Hadd emlékeztessék Habermas – az elnyomás és az uralom nyelven kívüli hatalmi viszonyai miatt – eltorzult kommunikációról alkotott felfogására: Wang Hui mintha a politikai, társadalmi és kulturális körülmények külső nyomása miatt eltorzult piaci verseny és csere gondolatát sugallná:

a gazdaság mozgása mindig a politikába, a kultúrába és egyéb társadalmi feltételekbe ágyazódik; így tehát a méltányos piaci verseny feltételeire törekedni nem egyenlő az állami politikai rendszertől, a társadalmi szokásoktól és bármely szabályozó mechanizmustól való megszabadulással. Épp ellenkezőleg: a piaci feltételek tökéletesítésének e rendszerek megreformálása, korlátozása és

12 Vercellone, i. m., 117. o.

13 Uo., 86. o.

14 Wang Hui: „Debating for Our Future: Intellectual Politics in Contemporary China” (a szerzőtől kapott kézirat).

kiterjesztése a célja a méltányos interakció társadalmi feltételeinek a megteremtése végett. A társadalmi igazságosságért vívott küzdelem ebben az értelemben nem tekinthető egyenlőnek az állami intervencióval való szembeszegüléssel. Ez inkább szocialista demokráciát kíván, nevezetesen annak megakadályozását a társadalom állam fölött gyakorolt demokratikus ellenőrzésével, hogy az állam a hazai és a nemzetközi monopólium védelmezője legyen.¹⁵

Itt szűgyenkezés nélkül meg kellene maradnunk ortodox marxistának: Wang Hui alábecsüli a piaci viszonyok kizsákmányolás és destabilizáló túlzások felé mutató logikáját. Túlságosan szubsztancializáljuk így a gazdaságot? Könnyen végrehajthatnánk a „gazdaságon” a szokványos dekonstrukcionista eljárást, azt állítva, hogy a szubsztanciális, egységes terep értelmében vett Gazdaság nem létezik, hogy az, amit a „gazdaság” szóval jelölünk, olyan inkonzisztens tér, melyet gyakorlatok és beszédmodok sokasága szabdal keresztbe-kasul: anyagi termelés a primitív kézművességtől az automatizált termelésig, pénzügyi műveletek, reklámgépezetek, az állami apparátusok beavatkozásai, jogi szabályozások és kötelességek, ideológiai álmok, vallási mítoszok, az uralom, a szenvedés és a megalázás meséi, a jóléttel és a gyönyörökkel kapcsolatos magánmegszállottságok és így tovább. Noha ez kétségtelenül igaz, a Gazdaságnak még sincs mélyebb esszenciája,

15 Uo.

hanem inkább csak olyasmiről beszélhetünk, mint a tőke „mathémája”, a tőke önreprodukciójának a formális mátrixa, amelyet Marx próbált meg kidolgozni *A tőke*-ben. Ez a mathéma, ez a transzhistorikus, transzkulturális formális mátrix a „valós” a tőkében: az a dolog, amely a globális kapitalizmus teljes folyamata alatt ugyanaz marad, s amelynek az örültsége a krízis pillanataiban válik érzékelhetővé. Marx akkor vázolja ennek az örültségnek a körvonalait, amikor mint „megkergült tőkésről” beszél a hagyományos kincsképzőről, aki titkos rejtékhelyre halmozza, ellentétben a „normális” tőkessel, aki forgalomba dobva gyarapítja kincsét:

A használati értéket tehát sohasem szabad a tőkés közvetlen céljának tekinteni. De az egyes nyereséget sem, hanem csak a nyerésszekerés szüntelen mozgását. Ez az abszolút meggazdagodási törekvés, az érték e szenvedélyes hajszolása, közös vonása a tőkésnek és a kincsképzőnek, de míg a kincsképző csak megkergült tőkés, a tőkés ésszerű kincsképző. Az érték szüntelen gyarapodását, amelyre a kincsképző úgy törekszik, hogy a pénzt a forgalom elől megmenteni igyekszik, az okosabb tőkés úgy éri el, hogy pénzt újra és újra forgalomba dobja.¹⁶

A kincsképzőnek ez a megkergültsége mindazonáltal nem olyasmi, ami egyszerűen eltűnik a „normális” kapitalizmus kialakulásával, s nem is annak patológiás elhajlása. Inkább

16 Karl Marx: *A tőke*, Budapest: Kossuth, 1978, 147. o.

természeténél fogva benne rejlik: a kincsképző győzedelmes pillanata a gazdasági *krízis*ben érkezik el. A *krízis*ben – a várakozásainkkal ellentétben – nem a pénz veszíti el az értékét, s nem ezért kell az áruk „valóságos” értékéhez folyamodnunk, hanem maguk (a „valóságos [használati] értéket megtestesítő) áruk válnak feleslegessé, mert nincs, aki megvegye őket. A *krízis*ben

a pénz a számolópénz pusztán eszmei alakjából hirtelen és közvetlenül átcsap kemény pénzbe. Nem helyettesíthető többé profán árukkal. Az áru használati értéke értéktelenné válik, értéke pedig eltűnik saját értékformája előtt. A virágzástól megrészegült polgár felvilágosult gőgjében a pénzt épp az imént még hiú képzelgésnek nyilvánította. Csak az áru pénz. Csak a pénz áru! – harsog most végig a világpiacon. A válságban az áru és az értékalakja, a pénz közötti ellentét az abszolút ellentmondásig fokozódik.¹⁷

Nem azt jelenti-e ez, hogy közvetlen örületében távolról sem a fetisizmus szétesését, hanem teljes megerősítését láthatjuk? A válságban tehát közvetlenül megerősítődik a megtagadott, egyszerűen csak gyakorolt alapul szolgáló hit. S ugyanez érvényes a most zajló válságra. Az egyik rá adott spontán reakciót valami hétköznapi józan ész születe vezérfonal jelenti: „A hiteleket vissza kell fizetni”, „nem költhetsz többet, mint amennyit megtermelsz”, illetve ha-

17 Uo., 133. o.

sonlók. S természetesen ez a legrosszabb, amit tehetünk, hiszen így lefelé tartó spirálba kerülünk.

Először is egyszerűen téves az ilyen elemi szintű bölcsesség: az Egyesült Államok nagyon is prosperált évtizedekig annak köszönhetően, hogy jóval többet költött, mint amennyit megtermelt. Mélyebbre hatolva világosan észlelhetjük a hitel paradoxonát: az a probléma a „nem tudsz többet költeni annál, amennyit megtermelsz” szlogen-nel, hogy általánosságban véve tautologikus laposság, tény, nem pedig norma (az emberiség természetesen nem tud többet elfogyasztani, mint amennyit megtermel, ahogyan nem tudunk több ételt sem enni, mint amennyi ott van a tányérunkon); mihelyt azonban konkrét szintre haladunk tovább, minden problematikus és kétértelművé válik. A társadalmi totalitás közvetlen anyagi szintjén az adósság bizonyos szempontból irreleváns, sőt nem is létezik, hiszen az emberiség mint egész azt fogyasztja, amit megtermel – definíció szerint nem fogyaszthatunk többet. Csak természeti erőforrásokat illetően beszélhetünk észszerűen adósságról (a jövő nemzedékek fennmaradását biztosító feltételek lerombolásáról), arról, hogy jövő nemzedékeknek vagyunk adósai, amelyek éppenséggel még nem léteznek, s amelyek – s ebben van némi ironia – csak nekünk köszönhetően fognak létezni (s így adósaink lesznek a létezésükért). Tehát itt sem beszélhetünk betű szerinti értelemben vett „adósságról”, hiszen az nem „pénzesíthető”, azaz nem fejezhető ki valamilyen konkrét mennyiségű pénzzel. Akkor beszélhetünk tulajdonképpen értelemben adósságról, ha egy globális társadalomban

valamely csoport (nemzet vagy más) többet fogyaszt, mint amennyit megtermel, ami azt jelenti, hogy egy másik csoport kénytelen kevesebbet fogyasztani, mint amennyit megtermel – itt azonban semmiképp sem olyan egyszerűek a viszonyok, mint esetleg látszanak. Akkor lennének világosak, ha valamely adósságszituációban a pénz semleges eszköz volna, amely azt méri, mennyivel fogyasztott többet egy csoport annál, amennyit megtermelt, s kinek a kárára – a valóságos helyzet azonban távol van ettől. A nyilvános adatok szerint a forgalomban levő pénznek kb. a 90 százaléka „virtuális” hitelpénz; így tehát ha „valóságos” termelők történetesen tartoznak pénzintézeteknek, akkor jó okkal kételkedünk adósságuk státusát illetően: az adósság hányadrésze az olyan szférában végbement spekulációk következménye, amelyeket semmilyen szál nem fűz a termelés valamely lokális egységének a valóságához?

Ha tehát egy ország nemzetközi pénzügyi intézmények nyomása alatt találja magát, akár az IMF, akár magánbankok részéről, mindig jó érzében tartanunk, hogy az általuk gyakorolt nyomásban – a konkrét követelmények nyelvére lefordítva: közkiadások csökkentése a jóléti állam bizonyos részeinek kiiktatásával, privatizáció, a piacok megnyitása, a bankok deregulációja... – nem valamilyen semleges objektív logika vagy tudás, hanem kétszeresen elfogult („érdekelt”) tudás fejeződik ki. Formailag egy sor neoliberais előfeltevést megtestesítő, míg tartalmilag bizonyos államok vagy intézmények (bankok stb.) érdekeit privilegizáló tudás.

Amikor a román kommunista író Panait Istrati az 1920-as évek végén, az első tisztogatások és kirakatperek idején ellátogatott a Szovjetunióba, egy szovjet apologéta, aki igyekezett meggyőzni őt a Szovjetunió ellenségeivel szemben alkalmazandó erőszak szükségességéről, idézte az alábbi közmondást: „Ha omlettet akarsz, tojást kell feltörnöd”, amire Istrati lakonikusan megjegyezte: „Rendben, látom a feltört tojásokat, de hol az omlett?” Ugyanez a helyzet az IMF által kikényszerített takarékosági intézkedésekkel kapcsolatban is: a görögök teljesen jogosan mondhatnák: „Rendben, törünk fel tojást egész Európa kedvéért, de hol a cserébe ígért omlett?”

Ha a pénzügyi spekuláció eszménye az olyan rántotta, amelyhez egyetlen tojást sem kell feltörni, pénzügyi csőd esetén végül csak a feltört tojás marad, ahogyan Ciprus esetében történt. Olyan ez, mint a klasszikus képregényjelenet: a szakadék szélén túlhaladó macska folytatja a sétát a levegőben, nem véve tudomást arról, hogy már nincs talaj a lába alatt, s csak akkor esik le, amikor lába elé nézve ráébred, hogy a feneketlen mélység fölött sétál. Nem így érznek-e minden bizonnyal napjainkban a hétköznapi ciprusiak? Tudatában vannak annak, hogy Ciprus sohasem lesz olyan, mint volt, hogy az életszínvonal katasztrofális zuhanása vár rájuk, ezt azonban voltaképpen még nem érzékelik a maga teljességében, s ezért még egy kis ideig megengedhetik maguknak, hogy folytassák megszokott hétköznapi életüket, ahogyan a macska is nyugodtan sétál tovább a levegőben. S nincs miért elítélnünk őket. Az összeomlás teljes hatásának ez

a késleltetése túlélési stratégia is: az igazi hatás csendben, a pánik elmúltával érkezik. Ezért kellene most, amikor a ciprusi krízis már jórészt eltűnt a médiából, gondolkodnunk és írunk róla.

Visszatérve a Rabinovicsról szóló vicchez: könnyű elképzelnünk hasonló beszélgetést egy brüsszeli pénzügyi bürokrata és a mai ciprusi Rabinovics között: Rabinovics így panaszkodik: „Két okból pánikolunk. Először is attól tartunk, hogy az EU egyszerűen lemond rólunk, és ezzel összeomlik a gazdaságunk...” A brüsszeli bürokrata félbeszakítja: „De hiszen megbízhat bennünk, nem mondunk le magukról, szorosan ellenőrizni fogjuk az országot, és tanácsot adunk, hogy mit tegyenek!” „Nos – feleli erre higgadtan Rabinovics –, ez a másik ok.” Lényegében ebben a zsákutcában keresendő Ciprus szomorú sorsának a kulcsa: Európa nélkül nem tudja megőrizni jólétét, de Európával sem képes rá. Mint Sztálin fogalmazott volna: mindkettő rosszabbik választás. Hadd emlékeztessék a Lubitsch *Lenni vagy nem lenni*-jében elhangzó kegyetlen viccre: amikor a megszállt Lengyelországban létesített koncentrációs táborokról kérdezik, „Koncentrációs Tábor Erhardt”, a felelős német tiszt így válaszol: „Mi koncentrálnak, a lengyelek pedig táboroznak.” Nem ugyanez érvényes-e a napjainkban átélt európai pénzügyi válságra? Az erős Észak-Európa, Németországgal az élen, végzi a koncentráltat, míg a meggyengült és sebezhető Dél-Európa táborozik. Világosan kirajzolódnak tehát a horizonton a megosztott Európa körvonalai: déli része egyre inkább az olcsó munkaerőt biztosító övezet lesz, a jóléti

állam biztonsági hálója nélkül, az outsourcing és a turizmus számára megfelelő tartomány. Röviden: most magában Európában nyílik egyre szélesebbé a fejlett világok és a lemaradók közt tátongó szakadék.

Ez a szakadék mutatkozik meg a Ciprussal kapcsolatos két fő történetben, illetve a görög megfelelőjükben. Egyrészt van a német történet: vége a nyakló nélküli költekezésnek, nincs többé hitelszédelgés, vége a pénzmosásnak. És van a ciprusi történet: az EU brutális intézkedései felérnek egy új német megszállással, amely megfosztja szuverenitásától Ciprust. Mindkét történet téves, és értelmetlenek a bennük rejtetten megfogalmazódó követelmények: Ciprus definíció szerint képtelen visszafizetni a hitelt, míg Németország és az EU egyszerűen nem öntheti tovább a pénzt Ciprus pénzügyi rendszerébe, melynek közepén feneketlen lyuk tátong. Mindkét történet homályba burkolja a kulcsfontosságú tény: valami baj van azzal a rendszerrel, amelyben az ellenőrizhetetlen banki spekuláció csődbe juttathat egy országot. A ciprusi krízis nem egy kis, marginális állam poharában dühöngő vihar, hanem annak a tünete, hogy mi is a baj az EU egész rendszerével. A megoldást ezért nem jelentheti egyszerűen a szigorúbb szabályozás a pénzmosás stb. megakadályozására, hanem csakis *(legalább) az egész bankrendszerben végrehajtott radikális változtatás* – *horribile dictu a bankok valamiféle társadalmasítása*. A 2008-tól menetrendszerűen, a világ minden pontján bekövetkező csődök tanulsága világos: a pénzügyi alapok és tranzakciók egész rendszerét – az egyéni betétektől és nyugdíjalapoktól kezdve a mindenfajta derivatívák

működéséig – társadalmi ellenőrzés alá kell vonni, áramvonalasítva és szabályozva. Ez utópikusnak hangozhat, de az igazi utópia az az elképzelés, hogy valahogyan fennmaradhatunk kis kozmetikai változtatásokkal is.

Itt azonban el kell kerülni egy végzetes csapdát: a bankok szükséges társadalmasítása nem a bér munkának és a termelőtőkének a pénzvilág hatalma ellenében kötött kompromisszuma. A pénzügyi csődök és krízisek világosan figyelmeztetnek arra, hogy a Tőke körforgása nem zárt hurok, önmagát fenntartó rendszer: ez a körforgás tényleges emberek szükségleteit kielégítő tényleges jószágok termelésének és eladásának valóságára mutat rá. A krízisek és a csődök azonban azt a kifinomultabb leckét tanítják nekünk, hogy *nincs visszatérés ehhez a valósághoz* – hogy mélységesen félrevezető „a pénzügyi spekulációk virtuális terétől térjünk vissza a valóságos, termelő és fogyasztó emberekhez” egész retorikája: szintiszta ideológia. Az a kapitalizmus paradoxona, hogy nem öntheted ki a pénzügyi spekulációk koszos vizét, s tarthatod meg a valóságos gazdaság gyermekét: *a koszos víz valójában az egészséges gyermek „vérvonala”*.

MOST MÁR TUDJUK, KI IS JOHN GALT!

Ez a paradoxon 2013 őszén, az Egyesült Államok államapparátusának kényszerű szünetelésével lett kézzelfoghatóvá. Miről is szólt valójában ez a szünetelés? 2009. április közepén a New York állambeli Syracuse-ban, a szállodám-

ban pihentem, két tévécsatorna között ugrálva: az egyiken a PBS egy dokumentumfilmje ment Pete Seegerről, a baloldal nagy amerikai countryénekeséről, a másikon a Fox News tudósítása az austini adóellenes „Tea Partyről”, amelyen egy másik countryénekes Obama-ellenes populista dalt adott elő, nem győzve panaszkodni, mennyire megadóztatja Washington a keményen dolgozó hétköznapi embereket azért, hogy a kőgazdag Wall Street-i pénzembereket pénzelje belőle. Fura hasonlóság volt a két énekes között: mindketten establishment-ellenes populista panaszt öntöttek dalba a kizsákmányoló gazdagok és az állam ellen, radikális lépéseket, így polgári engedelmességet is sürgetve. Mindez újabb fájdalmas emlékeztető volt arra, hogy legalábbis a szerveződési formáját tekintve a mai radikális-populista jobboldal furcsa módon emlékeztet bennünket a régi radikális-populista baloldalra. Nem úgy szerveződnek-e a mai keresztény, túlélő/fundamentalista, féllegális csoportok, amelyek a szabadság fő veszélyeztetőjét az elnyomó államapparátusban látják, mint még a hatvanas évekbeli Fekete Párducok? Mindkét esetben militarizált, a végső harcra készülődő csoporttal van dolgunk. Meddig működik még ez a mesteri ideológiai manipuláció? Meddig fog ragaszkodni cselekvési programja alapvető irracionalitásához, ahhoz a céljához, hogy a „kizsákmányoló gazdagokat” privilegizálva védje meg a keményen dolgozó hétköznapi emberek érdekét, betű szerint szembeszegülve így a saját érdekeivel?

Néhányan talán emlékszünk a „formális” burzsoá szabadság ellen intézett egykori gyalázatos kommunista tirá-

dákra; nos, bármilyen nevetségesek voltak is, mégiscsak van valami igazság a „formális” és a „valóságos” szabadság megkülönböztetésében. Egy válsághelyzetet átélő cég menedzserének „szabadságában” áll ugyan kirúgni A vagy B munkavállalót, de nem áll szabadságában megváltoztatni a döntést rákényszerítő szituációt. Amint így közelítjük meg az Egyesült Államok betegbiztosítási rendszeréről folytatott vitát, másképpen jelenik meg előttünk a „döntési szabadság”. Igaz, a lakosság nagy része csakugyan megszabadul a kétes „szabadságtól”, hogy azon kelljen töprengenie, ki fedezze betegsége költségeit, s találjon megoldást a pénzügyi és egyéb döntések szövevényes hálójában. Azaz, hogy adottnak veheti az alapvető egészségügyi ellátást, hogy számíthat rá ugyanúgy, ahogyan az ivóvízre, s nem kell foglalkoznia a vízszolgáltató megválasztásával, az emberek egyszerűen több időt és energiát tudnak szentelni más dolgoknak. A tanulság az, hogy a döntés szabadsága valójában csak akkor működik, ha – szabadságunk gyakorlásának láthatatlan, sűrű háttereként – létezik a jogi, képzettségi, etikai, gazdasági és egyéb feltételek komplex hálója. Ezért kellene olyan országokat mintának tekinteni a választás ideológiájának ellenszereként, mint Norvégia: noha a fő szereplők tiszteletben tartanak valamiféle alapvető társadalmi megállapodást, mégis rendkívül magas szintet ért el a társadalom termelékenysége és dinamikája, ami egyértelműen tagadja azt a közkeletű bölcsességet, hogy minden bizonnyal stagnálás a sorsa az ilyen társadalomnak.

Nem sokan tudják – s még kevesebben értékelik az ebben rejlő ironiát –, hogy Frank Sinatra ikonikus dala,

a „My Way”, amely tudvalevően az amerikai individualizmust fejezi ki, a „*Comme d’habitude*” – „rendszerint”, „szokásosan” – című francia dal amerikanizált változata. Túlságosan is könnyű a steril francia viselkedési szabályok és az amerikai találékonyság szembeállításának – míg a franciák megszabott szokásokat követnek, addig az amerikaiak új megoldásokat keresnek – újabb példáját látni ebben a (francia eredeti és az amerikai változat alkotta) párban. De mi történik, ha a szembeállítás hamis látszatát elvetve a „*comme d’habitude*” szokásában az új utak sokat magasztalt keresésének rejtett, szomorú igazságát vesszük észre? Ahhoz, hogy képesek legyünk a „magunk útját” járni, mindannyiunknak sok olyasmire kell támaszkodnunk, ami *comme d’habitude* zajlik. Másképp fogalmazva: egészen sok mindennek szabályozottnak kell lennie ahhoz, hogy élvezhessük nem-szabályozott szabadságunkat.¹⁸

A 2008-as pénzügyi összeomlás és a kivédésére bevett eszközök (a bankok megsegítésére adott hatalmas

18 A francia eredeti *comme d’habitude*-je természetesen nem mint egyszerű, üres rituáléra, hanem mint valami, a személyiségem magvat kifejező személyes napi rítusra utal a „szokás szerint”-re, ami ebben az értelemben pontosan annyit jelent, hogy „a magam módján”. Ez azonban semmiképp sem teszi értelmetlenné a dal két változatára való hivatkozást: ha valami, ez teszi világossá, hogy a francia *comme d’habitude* jóval autentikusabban személyes, mint a rendszerint üres, konformista individualizmust megidéző amerikai „my way”. De nem ugyanez érvényes-e a társadalomra is? Az általános egészségbiztosítás a szolidaritás gyakorlásának „általunk választott módja”, nem pedig egyszerűen szürke, személytelen jogi szabályozás.

pénzek) egyik különös következményeként újra feléledt az érdeklődés Ayn Randnek a „kapzsiság jó” jelszavát hirdető kapitalizmus legteljesebb ideológiai kifejezését adó munkássága iránt: egekbe emelkedtek a *Veszett világ* című *magnum opus*-ának eladási mutatói. Egyesek szerint már láthatók jelei a *Veszett világ*-ban vázolt forgatókönyv – maguk a „kreatív kapitalisták” lépnek sztrájkba – fokozatos megvalósulásának. Ez a reakció azonban a helyzet teljes félreértését jelenti: a bankok kiségitésére adott gigászi összegek döntő részét épp azok a deregulált, Rand-féle „titánok” kapták, akik kudarcot vallottak „kreatív” terveikkel, s ezzel előidéztek az összeomlást. Immár nem a nagy kreatív génuszok segítik a léha hétköznapi embereket, hanem a hétköznapi adófizetők segítik a kudarcot vallott „kreatív génuszokat”. Csak idézzük emlékezetünkbe, hogy a 2008-as összeomláshoz vezető hosszú gazdasági folyamat ideológiai-politikai atyja Rand főhősének, John Galtnak a reinkarnációja, Alan Greenspan volt, a meggyőződéses Rand-féle „objektivista”. Végre tudjuk tehát, ki is John Galt: a 2008-as összeomlásért s ennek folyamánaképp az államapparátusok fenyegető összeomlásáért felelős idióta.

Ahhoz, hogy valóban felébredjünk a Rand-féle kapitalista „dogmatikus szendergéséből” (Kant), Brecht *Koldusoperá*-ban tett régi, csípős megjegyzését kellene alkalmaznunk a helyzetünkre: „Mi egy bankrablás egy bankalapításhoz képest?” Mi néhány ezer dollár elrablása, amiért börtönbe megy az ember, az emberek tízmillióit az otthonuktól megfosztó, majd pedig fenségesen nagysza-

bású állami segítséggel megjutalmazott pénzügyi spekulációkhoz képest? Meglehet, igaza volt José Saramagónak, amikor azt javasolta, hogy az emberiség elleni bűnök elkövetőiként kezelendők a nagybankok menedzserei és az összeomlás más felelősei, s a Hágai Törvényszék elé kell állítani őket; lehet, hogy nem Jonathan Swift stílusát idéző költői túlzásnak kell tekintenünk, hanem komolyan kell vennünk a megnyilatkozását. Javaslatából azonban sohasem lesz valóság, mivel a *too big to fail* tana után (melynek az a logikája, hogy egy bizonyos méretet elérő bank csődje az egész gazdaságra katasztrofális következményekkel járna) máris megszületett a *too big to indict*¹⁹ tana (amely szerint az ilyen bank perbe fogása katasztrofális következményekkel járna az uralkodó elitek pénzügyi és morális helyzetére nézvést).

Ezek az elitek, a 2008-as összeomlás első számú vádlottai most szakértőkként lépnek fel, erősködvén, hogy csakis ők vezethetnek bennünket a pénzügyi regenerálódás fájdalmas útján, s tanácsaiknak ezért tromfolniuk kell a parlamenti politikát. Mint Mario fogalmazott: „Az irányítóknak nem szabad megengedniük, hogy teljesen megkössék kezüket a parlamenti politikusok.”²⁰ Mi tehát ez a felsőbb erő, amelynek autoritása felfüggesztheti a nép demokratikusan választott képviselőinek a döntéseit? A választ már 1998-ban megadta Hans Tietmeyer, a Deutsche

19 A *New York Times* egy vezércikkének a címe (2012. december 11.).

20 Idézet a *Spiegel* 2012. VIII. 5-i számából.

Bundesbank elnöke, aki megdicsérte a nemzeti kormányokat azért, mert „a globális piacok állandó népszavazását” részesítik előnyben „a választási urna népszavazásához „képest”.²¹ Figyeljük meg ennek az obszcén kijelentésnek a demokratikus retorikáját: azért demokratikusabbak a globális piacok a parlamenti választásoknál, mert permanensen zajlik bennük a szavazás folyamata (amely permanensen tükröződik a piaci fluktuációkban), ráadásul globális szinten, nem pedig négyévente, egy-egy nemzetállam határai között. Vagyis: a parlamenti-demokratikus döntések felelőtlenek, amennyiben nem engedelmesskednek a piacok (és a szakértők) e felsőbb kontrolljának.

Európa-szerte éreztük és érezzük az effajta gondolkodás következményeit. Egy nyugati újságíró megkérdezte egyszer Nicolae Ceaușescu – akinek ez volt az egyik utolsó interjúja, nem sokkal a bukása előtt –, mivel igazolja azt, hogy noha a mozgásszabadságot garantálja a román alkotmány, a romániai állampolgárok mégsem utazhatnak szabadon külföldre. Ceaușescu a sztálini szofisztika legjobb hagyományát követte válaszában: igaz, hogy az alkotmány garantálja a mozgásszabadságot, de garantálja a biztonságos és jólétben gyarapodó hazához való jogot is. Itt tehát a jogok potenciális konfliktusával van dolgunk: ha a romániai polgárok szabadon távozhatnak az országból, az fenyegetné az ország anyagi jólétét, ezzel pedig veszélyeztetné a hazához fűződő jogukat. A jogok e konfliktusá-

ban dönteni kell, és világos prioritást élvez az anyagilag gyarapodó és biztonságos hazához való jog.

Úgy tűnik, a sztálinista szofisztikának ugyanez a szelleme él és virul még ma is Szlovéniában: az Alkotmánybíróság 2012. XII. 19-i határozata szerint alkotmányellenes volna népszavazást kezdeményezni arról, hogy a törvényhozás állítson fel egy „rossz bankot” és egy szuverén holdingot, más szóval megtiltották a népszavazást a tárgyban. A referendum ötletét a szakszervezetek vetették fel a kormány neoliberális gazdaságpolitikája ellenében, és elég sok támogató aláírás összegyűlt ahhoz, hogy alkotmányosan kötelező erejűvé váljék. A kormány elképzelése szerint a rossz hitelek a fő bankokból valamiféle új „rossz bankba” transzferálandók, amelyet aztán állami pénzből (azaz az adófizetők pénzéből) megment a kormány, megakadályozva így bármilyen érdemi vizsgálódást a pénzügyi fiasco felelőisével kapcsolatban. Erről a pénzügy- és gazdaságpolitika körébe tartozó intézkedésről hónapokig folyt a vita, s még a pénzügyi szakértők köreiben sem számított általánosan elfogadottnak. Miért is kellett tehát megtiltani a népszavazást? 2011-ben, amikor Papandreu kormánya népszavazást kezdeményezett a megszorító intézkedésekről, volt ugyan pánik Brüsszelben, de senki sem merészelte közvetlenül megtiltani.

A Szlovén Alkotmánybíróság szerint a népszavazás „alkotmányellenes következményekkel járt volna” – de hogyan? Az Alkotmánybíróság elismerte, hogy a népszavazás alkotmányos jog, de kijelentette, hogy érvényesítése veszélyeztetne más alkotmányos értékeket, amelyeknek

21 Idézi Luciano Canfora: *Critica della retorica democratica*, Roma–Bari: Laterza, 2011, 33. o.

elsőbbiséget kell kapniuk a gazdasági válság körülményei között; veszélyeztetné az államapparátus hatékony működését, különös tekintettel a gazdasági növekedés feltételeinek a megteremtésére, valamint az emberi jogok érvényesítését, különös tekintettel a szociális biztonsághoz és a vállalkozási szabadsághoz fűződőkére. Röviden: a referendum következményeivel kapcsolatos értékelésében az Alkotmánybíróság egyszerűen kész tényként fogadta el azoknak a nemzetközi pénzügyi hatóságoknak az okoskodását, amelyek nyomást gyakorolnak Szlovéniára abból a célból, hogy az ország több megszorító intézkedést léptessen hatályba: ha az ország nem engedelmeskedik a nemzetközi pénzügyi intézményeknek (vagy ha nem felel meg az elvárásaiknak), az politikai és gazdasági krízishez vezethet, s így alkotmányellenes. Röviden és világosan: mivel e pénzügyi diktátumoknak/elvárásoknak való megfelelés az alkotmányos rend fenntartásának a feltétele, ezért elsőbbség illeti meg az alkotmányhoz (és *eo ipso* az állam szuverenitásához) képest.

Nem csoda, hogy az Alkotmánybíróság döntése sokkolt sok jogi szakértőt. Dr. France Bučar, egy régi másként gondolkodó és a szlovén függetlenség egyik atyja rámutatott, hogy az általa ebben az ügyben követett logika szerint bármely referendumot megtilthat az Alkotmánybíróság, hiszen minden ilyen aktusnak vannak társadalmi következményei: „E döntéssel az alkotmánybírák biankó csekket állítottak ki a maguk számára, amelynek segítségével bármit megtilthatnak, amit csak kifőzhet valaki. Mióta joga az Alkotmánybíróságnak értékelné a gazdaság

és a bankintézetek állapotát? Csak arról alkothat véleményt, hogy egy bizonyos jogi szabályozás összhangban van-e az alkotmánnyal, vagy sem. Ennyi.”

Természetesen lehet konfliktus bizonyos alkotmányos jogok között: ha mondjuk nyíltan rasszista referendumot kezdeményeznének egyesek, melyben a rendőri kínzást támogató törvény támogatására buzdítanák a népet, azt nyilvánvalóan meg kellene tiltani. Ebben az esetben azonban az volna a tiltás indoka, hogy a népszavazás által támogatott elv (a kínzás elfogadhatósága) közvetlen konfliktusban van az alkotmány más cikkelyeivel; az előbb említett esetben azonban a tiltás indoka nem alapelvekkel, hanem valamely gazdasági intézkedés (lehetséges) gyakorlati következményeivel kapcsolatos.

Szlovénia kicsi, marginális ország ugyan, de az Alkotmánybíróság döntése a demokrácia korlátozására irányuló globális tendencia tünete volt. Az a gondolat rejlik benne, hogy a maihoz hasonló összetett gazdasági helyzetben a nép többsége nem kompetens dönteni – hiszen csak azt tartják szem előtt, hogy sértetlenül megőrizték előjogaikat, nem véve tudomást követeléseik kielégítésének katasztrofális következményeiről. Nem új keletű ez az érv. Ralf Dahrendorf egy tíz évvel ezelőtti tévéinterjúban azzal hozta összefüggésbe a demokrácia iránti növekvő bizalmatlanságot, hogy minden forradalmi változást követően a „könnyek völgyén” vezet az út az új prosperitás felé. A szocializmus összeomlását követően nem juthatunk közvetlenül a sikeres piacgazdaság kínálta bőség állapotába – meg kell semmisíteni a korlátozott, de valóságos szocialista

jólétet, és az első lépések szükségképpen fájdalmasak. Ugyanez Nyugat-Európára is áll: a második világháború után kiépült jóléti államról az új globális gazdaságra való áttérés fájdalmas lemondásokkal, kisebb biztonsággal, kevesebb garantált szociális gondoskodással jár együtt.

Az 1990-es években az a szóbeszéd járta Németországban (*se non è vero, è ben trovato*), hogy egy – már a hatalma elvesztését követő – berlini látogatásán Gorbacsov meglepetésszerűen felhívta telefonon Willy Brandt exkancellárt. Azonban hiába ment el hozzá (testőrei kíséretében), és csengetett, Brandt nem fogadta őt. Később Brandt elmesélte egy barátjának, hogy miért nem: sohasem bocsátotta meg Gorbacsovnak, hogy engedte felbomlani a kommunista blokkot – nem azért, mert Brandt titkos híve volt a szovjet kommunizmusnak, hanem mert nagyon jól tudta, hogy a kommunista blokk eltűnése a nyugat-európai szociáldemokrata jóléti állam eltűnésével is fog járni. Vagyis Brandt tudta, hogy a kapitalista rendszer csak akkor hajlandó jelentős engedményekre a munkavállalók és a szegények számára, ha komoly fenyegetést jelent számukra olyan alternatív, más termelési mód, amely jogokkal kecsegteti a munkavállalókat. Legitimitása megőrzéséhez a kapitalizmusnak meg kell mutatnia, hogy még a munkavállalók és a szegények szemszögéből is jobban működik – mihelyt azonban szertefoszlik ez az alternatíva, elkezdődhet a jóléti állam lebontása.

Dahrendorf szerint a probléma a legjobban abban az egyszerű tényben foglalható össze, hogy ez a „könnyek völgyén” keresztül vezető fájdalmas átmenet tovább tart

a (demokratikus) választások között átlagosan eltelt időnél, s így a rövid távú politikai nyereség szem előtt tartása miatt nagy a kísértés a komoly változások elodázására. Dahrendorf szerint ebből a szempontból paradigmátikus konstelláció alakult ki: a posztkommunista nemzetek széles rétegei csalódtak az új, demokratikus rend gazdasági eredményeiben. 1989 dicsőséges napjaiban a nyugati fogyasztói társadalmak bőségével azonosították a demokráciát; most, tíz év elteltével, miközben a bőség még mindig várat magára, magát a demokráciát okolják az elmaradásért. Dahrendorf sajnos jóval kevésbé fókuszál az ezzel ellentétes kísértésre: ha a többség szembeszegül a gazdaságban végrehajtandó strukturális változtatásokkal, nem az a(z egyik) logikus következtetés adódna-e ebből, hogy nagyjából egy évtizedre egy felvilágosult elitnek kellene magához ragadni, akár nem demokratikus eszközökkel is a hatalmat, hogy keresztülvigye a szükséges intézkedéseket, s így lefektesse a valóban stabil demokrácia alapjait? Az e gondolatmenetet követő Fareed Zakaria megmutatta, hogy a demokrácia csak gazdaságilag fejlett országokban lehet sikeres: a fejlődő országok „idő előtti demokratizálása” populizmust szül, amely gazdasági katasztrófához és politikai despotizmushoz vezet. Nem csoda, hogy napjaink gazdaságilag legsikeresebb harmadik világbeli országai (Tajvan, Dél-Korea, Chile) csak hosszú ideig tartó autoritárius uralom után fogadták el a teljes demokráciát. S továbbmenve: nem ez a gondolatmenet kínálja-e a kínai autoritárius rezsim mellett szóló legjobb érvet?

Nem meglepő, hogy egyes orosz nacionalisták mindmáig nosztalgiát éreznek Jurij Andropov KGB-főnök iránt, aki 1982-ben az SZKP főtitkára lett, majd mindössze tizenhat hónappal később meghalt. Ebben a történelem alternatív forгатókönyvének a vágya munkál: ha hosszabb élet adatott volna Andropovnak, talán – a kínai példa szerint – fennmaradt volna a Szovjetunió. Andropov radikális gazdasági reformokat akart bevezetni, s programja, melyen 1965-től dolgozott, hasonlított ahhoz, amelyet Pinochet Chilében megvalósított: az autoritárius és centralizált államhatalom nem-demokratikus eszközökkel és társadalmi vita nélkül bevezet egy sor népszerűtlen, az ország nyugatosítását célzó modernizációs struktúraátalakító intézkedést. Andropov jól tudta, hogy kemény, csaknem sztálini diktatúrára volna szükség az e liberális reformok által kiváltott ellenállás miatt. A Szovjetunió etno-territoriális tartományait is meg akarta szüntetni, mert úgy gondolta, a nem orosz köztársaságok figyelmen kívül hagyásával jórészt a *pártnómenklatúrát* is lerombolná. Következésképpen fontolóra vette a pártok tevékenységének tilalmát az országban (a gyakorlatban az SZKP betiltását). A köztársaságok helyett tíz gazdasági övezetet szándékozott létrehozni; közülük a legerősebb irányította volna az ország egészét, leküzdvé a rendszer szétesését – vagyis nagyjából a kínai receptet követte volna. Andropov tudta, hogy ezeknek az övezeteknek az irányítására új, hivatásos szakembereket kell találnia, s ebből a célból bizonyos KGB-s tisztekre támaszkodott, illetve másokra is, akik ebben a szellemben hajlandóak voltak együttműködni a KGB-vel. Andropov

döntése, hogy ultraliberális célokat igyekszik megvalósítani, az 1980-as évek reagani-thatcheri szellemét tükrözte – a svéd szocializmus alternatíváját Oroszország esetében nem tartotta megfelelőnek.²²

Ma az az új elem, hogy a 2008-ban kezdődött és azóta is folyamatosan tartó válsaggal a demokrácia iránti – egykor a harmadik világra és a posztkommunista fejlődő országokra korlátozódó – bizalmatlanság egyre inkább teret nyer magukban a fejlett nyugati országokban is: ami egy-két évtizeddel ezelőtt még másoknak adott atyai jó tanács volt, az most nekünk magunknak szól. De mi a helyzet akkor, ha jogos ez a bizalmatlanság? Mi van akkor, ha csakis szakértők tudnak megmenteni bennünket, a teljes vagy kevésbé teljes demokrácia körülményei között? A legkevesebb, amit elmondhatunk, hogy a jelenlegi válság számos bizonyítékát kínálja annak, hogy többnyire nem az emberek, hanem maguk a szakértők nem tudják, mit csinálnak. Nyugat-Európában a kormányzó-uralkodó elit egyre nagyobb tehetetlenségének lehetünk nap mint nap a szemtanúi: egyre kevésbé tudják, hogyan kormányozzanak. Vegyük példaként azt, ahogyan a görög válságot kezeli Európa: folyamatosan nyomást gyakorol Görögországra, hogy fizesse vissza az adósságát, ugyanakkor a rákényszerített megszorító intézkedésekkel folyamatosan rombolja is a gazdaságát, ezzel szavatolva, hogy Görög-

22 Lásd Paul Goble: „Window on Eurasia: Andropov Wanted to Do Away with National Republics”, <http://windowoneurasia2.blogspot.hu/2012/11/window-on-eurasia-andropov-wanted-to-do.html>.

ország sohase fizethesse vissza az adósságát. 2012 decembere végén maga az IMF hozott nyilvánosságra egy elemzést, amely szerint a megszorító intézkedések agresszív alkalmazásából fakadó kár a korábban becsültnek akár a háromszorosa is lehet. Az IMF most elismeri – most, miután munkahelyek ezrei szűntek meg efféle „téves kalkulációk” miatt –, hogy kontraproduktív lenne a deficit túlságosan gyors csökkentésére kényszeríteni Görögországot és más, adóssággal terhelt országokat. S ebben rejlik a szerte Európában zajló „irracionális” népi tiltakozások igazi üzenete. A protestálók nagyon jól tudják, hogy mit nem tudnak: nem pózolnak azzal, hogy gyors és egyszerű válaszokat tudnak adni, de mégis igaz, amit az ösztöneik súgnak nekik: nevezetesen az, hogy a hatalmon lévők sem. A mai Európában vak vezet világtalant. A megszorítások politikája valójában nem tudomány, még minimális értelemben sem. Sokkal inkább mondható a babona mai formájának – a szétbogozhatatlanul összetett helyzetre adott zsigeri reakciónak, a hétköznapi józan ész reakciójának az alábbi maxima jegyében: „Félrementek a dolgok, valamiképpen hibásak vagyunk ebben, meg kell fizetnünk az árat, szenvednünk kell, csináljunk hát valamit, ami fájni fog, és költsünk kevesebbet.” A baloldali bírálók állításával ellentétben a megszorítás nem „túl radikális”, hanem túl felszínes: nem érinti a krízis igazi okait.

Az efféle mágikus gondolkodás egy másik példája (és annak igazi mintája, amit Hegel absztrakt gondolkodásnak nevezett) a szabadpiac hívei által túlzott mértékű adóztatás elleni érvként felhozott úgynevezett „Laffer-

görbe”. A Laffer-görbe a lehetséges adókulcsok és a kormányzati bevételek nagysága közti összefüggést ábrázolja, s azt szemlélteti, hogyan változik az adókulcs változásával a megadóztható jövedelem. Azt posztulálja, hogy a 0, illetve a 100 százalékos, azaz a két végletes adókulcs esetén nem keletkezik adóbevétel, s hogy kell lennie legalább egy olyan adókulcsnak, amelynek alkalmazása esetén az adóbevétel elérné a maximumot. A bizonyos szintnél magasabb adókulcs esetén a gazdasági szereplők motivációjukat veszítik, a tőke menekülni kezd, s az eredmény az adóbevételek csökkenése. Ennek az okoskodásnak az az implicit premisszája, hogy már a mai adókulcs is túl magas, s ennélfogva az adócsökkentés nemcsak a vállalkozásoknak jelentene könnyítést, hanem az adóbevételeket is növelné. Az a probléma ezzel az okoskodással, hogy bizonyos elvont értelemben igaz ugyan, de rögtön komplikáltabbá válnak a dolgok, mihelyt a gazdasági reprodukció totalitásába illesztjük be az adóztatást. Az adóztatással beszédett pénz nagy részét az állam magánvállalkozások termékeire fordítja, így további ösztönzést adva e szférának. Még ennél is fontosabb azonban az, hogy az adóbevételeket a megfelelő vállalkozási környezet kialakítására is fordítja az állam. Vegyünk két nagyjából ugyanakkora várost, az egyikben alacsony, a másikban magas a vállalkozásokra kivetett adó. Az első városban rossz a közoktatás és az egészségügy helyzete, robbanásszerűen nő az elkövetett bűncselekmények száma stb., míg a második többet költ az oktatásra, a jobb energiaellátásra, közlekedésre stb. Nem észszerű-e azt feltételezni, hogy befektetési szempontból sok vállalkozás von-

zóbb helyszínnek fogja találni a második várost? Így tehát ha az első város úgy dönt, hogy adópolitikájában elkezd követni a másodikat, az adóemelési paradox módon lehet, hogy ösztönözi fogja a magánvállalkozásokat. Mellesleg sok félig fejlett exkommunista állam, ahová a fejlett országok kihelyezik termelésüket, ki vannak zsákmányolva abban az értelemben, hogy a nyugati vállalatok olcsóbb, a közoktatásnak köszönhetően képzett munkaerőhöz jutnak: azaz a szocialista állam ingyenesen képezte a munkaerőt a nyugati vállalatok számára.²³

A HITELHEZ-MÉRT-LÉT MINT ÉLETFORMA

Kísértet járja be ma Európát – a hitel kísértete. Szent hárszára szövetkezett e kísértet ellen a kapitalizmus minden hatalma – de csakugyan meg akarnak-e szabadulni tőle? Maurizio Lazzarato²⁴ részletes elemzésben mutatja be,

23 Amikor Warren Buffett botrányosnak találta, hogy ő – a világ harmadik leggazdagabb embere – kevesebb adót fizet, mint a titkára, egyik, a szabadpiacban hívó kritikusa a következő módon igazolta ezt a tényt: a titkárnő stabil, garantált jövedelme után fizeti az adót, míg Buffett kockázatos befektetésekkel szerzi a pénzét, s így a vállalat kockázatokért járó kompenzációként megérdemli, hogy alacsonyabb adó terhelje. Az a probléma ezzel az okoskodással, hogy megfélemlszik a nyilvánvalóról: igen, Buffett kockázatot vállal a befektetéseivel, de már busás kompenzációt kapott értük a megtermelt profitból.

24 Lásd Maurizio Lazzarato: *The Making of the Indebted Man*, Cambridge: MIT Press, 2012.

hogyan munkál a hitel a mai globális kapitalizmusban a társadalmi gyakorlatok egész tartományában, a nemzetállamokétól egészen az egyének szintjéig. A hegemon neo-liberális ideológia igyekszik a társadalom életének minden területére kiterjeszteni a piaci verseny logikáját, s így az egyén által a saját egyéni tőkéjébe való befektetésként érzékeli az egészségügyre és oktatásra fordított kiadásokat – sőt még a politikai döntéseket (a szavazást) is. E felfogás szerint a munkás nem pusztán munkaerőnek, hanem – azzal, hogy rendszeresen változtatva munkahelyét növeli vagy csökkenti tőkéje értékét – jó vagy rossz „befektetési” döntéseket hozó személyes tőkének is számít. Az egyének ez az „önmaga-vállalkozójaként” való újraértelmezése a kormányzás természetében bekövetkezett fontos változást jelent: elmozdulást a fegyelmezésre szolgáló rendszerek (az iskola, a gyár, a börtön) viszonylagos passzivitásától és zártságától éppúgy, mint a populáció biopolitikai kezelésétől (a jóléti állam részéről). Hogyan kormányozhatunk szabadpiaci döntések cselekvőiként, azaz „önmaga-vállalkozóiként” felfogott autonóm egyéneket? A kormányzás most a környezetnek azon a szintjén történik, amelyen az emberek meghozzák látszólag autonóm döntéseiket: a vállalatok és az államok kihelyezik az egyénekhez a kockázatokat. A szociálpolitika individualizációja és a szociális gondoskodás piaci normákhoz igazítása révén a gondoskodás feltételtől függővé válik (megszűnik jognak lenni), és olyan egyénekhez kapcsolódik, akiknek a viselkedése így hozzáférhető lesz az értékelés számára. „Önmaga-vállalkozójának” a legtöbb esetben olyan személy számít,

akinek megvan ugyan a képessége, hogy kezelje a kihe-
lyezett kockázatokat, de a megfelelő kezelésükhöz nem
állnak rendelkezésére a szükséges források, vagy nincs
hozzá hatalma:

a mai neoliberális politikai intézkedések többé-kevésbé
eladósodott és többé-kevésbé szegény, de mindig töré-
keny emberi tőkét („önmagavállalkozóját”) termelnek
ki. A lakosság többsége számára az önmagavállalkozó-
jává válás arra korlátozódik, hogy a személy gondosko-
dik saját foglalkoztathatóságáról, hiteleiről, megbirkó-
zik a fizetés- és jövedelemcsökkenéssel, valamint azzal,
hogy a szociális szolgáltatások szintje az üzleti és a ver-
senyszférára jellemző mértékűvé zsugorodik.²⁵

A neoliberalizmus hitelek és részvényvásárlások támoga-
tása formájában kínál kompenzálást a fizetések zsugoro-
dásával és a szociális gondoskodás megszűnésével egyre
inkább elszegényedő egyének számára. Ily módon nem
emelkedik ugyan a bér vagy a késleltetett fizetés (nyug-
díj), de az emberek hozzáférnek fogyasztói hitelekhez, és
bátorítást kapnak arra, hogy személyes részvényportfóliók
révén gondoskodjanak a nyugdíjukról; nincs joguk többé
a lakhatáshoz, de hozzáférnek lakás- és jelzáloghitelekhez;
nincs többé joguk a felsőfokú oktatáshoz, de vehetnek fel
diákhitelt; megszűntek a kockázatok ellen védelmet bizto-
sító kölcsönös és kollektív biztosítások, magánbiztosítások

megkötésére ellenben kapnak bátorítást. Ily módon bár
nem a hitelező–adós kötelék határozza meg az összes létező
társadalmi viszonyt, de átszínezi őket: a munkavállalókból
adós munkavállalók lesznek (akiknek fizetniük kell a vál-
latat részvényeseinek az alkalmazásukért), a fogyasztókból
eladósodott fogyasztók, a polgárokból pedig eladósodott
polgárok, akiknek felelősséggel ki kell venniük részüket az
országuk adósságából.

Lazzarato itt Nietzsche-nek *Az erkölcsök genealógiájá-*
ban kifejtett gondolatára támaszkodik, amely szerint
egyre távolodván primitív gyökereiktől az lett az embe-
ri társadalmak megkülönböztető vonása, hogy ki tudtak
termelni olyan embert, aki képes megígérni, hogy vissza-
fizeti tartozását másoknak, és képes elismerni, hogy adósa
a csoportnak. Ez az ígéret az emlékezet egy sajátos, a jö-
vőre irányuló típusát alapozza meg („Emlékszem, hogy az
adósod vagyok, úgy fogok tehát viselkedni, hogy képes
legyek megadni neked az adósságomat”), s így a jövőbe-
li viselkedés irányításának egy módja lesz. A primitívebb
társadalmi csoportokban az adósság korlátozott nagyságú
és leróható volt, míg a beköszöntő birodalmakkal és mo-
noteizmusokkal gyakorlatilag visszafizethetetlené válik.
A kereszténység fejlesztette tökélyre ezt a mechanizmust:
a mindenható Isten végtelen nagyságú hitelt jelentett;
ugyanakkor pedig internalizálódott a hívők bűntudata
annak vissza nem fizetése miatt. Egyetlen módon volt
egyáltalán lehetséges visszafizetni az adósságot: az Isten
akaratának, az egyháznak való teljes engedelmesség révén.
A múlt- és a jövőbeli viselkedést alapvetően meghatározó

és rendkívüli erkölcsi horderejű adósság félelmetes uralmi eszköznek bizonyult. Csak a szekularizálása maradt hátra.

Ebből a konstellációból olyan típusú szubjektivitás keletkezik, amelyet moralizáció és sajátos temporalizáció jellemez. Az eladósodott szubjektum kétféle munkát végez: a fizetett munkát és az önmagán végzettet, amely olyan szubjektum kitermeléséhez szükséges, aki képes megígérni az adósságok visszafizetését, és magára venni a büntudatot az eladósodott szubjektum volta miatt. Az eladósodottsággal a temporalitások sajátos készlete kapcsolódik össze: ahhoz, hogy valaki képes legyen visszafizetni adósságát, megjósolhatóvá, üzemszerűen működővé és kalkulálhatóvá kell tennie saját viselkedését. Ez nem egyszerűen szembenáll bármely jövőbeli lázadással, hiszen az elkerülhetetlenül megsemmisíti a visszafizetés képességét, hanem olyan múltbeli lázadások és kollektív ellenállási aktusok emlékezetének a teljes kitörlését is jelenti, amelyek egykor megszakították az idő folyását, és megjósolhatatlan viselkedésekhez vezettek. Ez az eladósodott szubjektum állandóan hozzáférhető mások értékelő tekintete számára: ezt szolgálják az egyénre szabott értékelések és célkitűzések a munkában, az egyénre szabott hitelminősítések, az egyénre szabott interjúk a segélyekben vagy közhitelekben részesülők esetében. A szubjektum így nemcsak azt kénytelen megmutatni, hogy képes lesz visszafizetni adósságát (és a megfelelő viselkedéssel leróni tartozását a társadalom számára), hanem kénytelen helyes beállítódásokat és egyéni büntudatot is mutatni bármilyen gyarlóság miatt. Itt válik érzékelhetővé a hitelező és a hitelt felvevő aszim-

metriája: az adósságba keveredett „önmaga-vállalkozója” aktívabb, mint a kormányzás korábbi, fegyelmezőbb módjainak a szubjektuma; mivel azonban meg van fosztva attól a lehetőségtől, hogy irányítsa idejét vagy értékelje saját viselkedését, ezért szigorúan meg van kurtítva autonóm cselekvési képessége.

Ha az adósság egyszerűen az egyének viselkedésének megváltoztatására alkalmas uralmi eszköznek tűnnék, meg kell jegyeznünk, hogy hasonló technikák intézmények és országok irányításában is érvényesülhetnek (és érvényesülnek is). Aki követi a szemünk előtt lassított felvételenként lejátszódó autószerencsétlenséget (a mai válságot), annak mindenképpen tudatában kell lennie annak, hogy országok és intézmények is állandó értékelésnek vannak kitéve (például hitelminősítő intézetek által), magukra kell vállalniuk az erkölcsi vétség ódiumát korábbi tévedéseikért és az önmaguk iránti engedékenységükért, s kötelezettséget kell vállalniuk a jövőbeli jó viselkedésre, mely szavatolja azt, hogy a szociális ellátás rendszerének bármekkora megcsonkítása, a munkavállalói jogok bármilyen nagy mértékű megnyirbálása révén is, de képesek lesznek az utolsó fillérig visszafizetni a tartozásukat a hitelezőnek.²⁶

Ily módon a kapitalizmus végső diadala akkor következik be, amikor minden munkás a saját tőkése, „önmaga-

26 Lazzarato felfogásának e leírásában Martin O'Shaughnessyre támaszkodom – lásd <http://lafranceetlacrise.org/2012/08/23/lazzarato-and-the-governmental-power-of-debt-la-fabrique-de-lhomme-endette-or-the-making-of-indebted-man>.

vállalkozója” lesz, aki eldönti, hogy mennyit fektessen be a saját jövőjébe (az iskolázásába, az egészségébe stb.), vállalva az eladósodást e befektetések finanszírozásáért. Ami formailag (az oktatáshoz, egészségügyi ellátáshoz, lakhatáshoz fűződő) jog volt, az a befektetésről szabadon hozott megannyi döntéssé változik tehát; e döntések formailag ugyanazt a szintet képviselik, mint a bankár vagy a kapitalista egyik vagy másik vállalatba való befektetésre vonatkozó döntései: így tehát – ezen a formai szinten – mindenki olyan tőkés, aki a befektetés érdekében vállalja az eladósodást. A törvény szemében itt egy lépéssel távolabb vagyunk a tőkés és a munkás formális egyenlőségétől. Most mindketten tőkés befektető; ám ugyanaz a *dramatis personae* fiziognómiájában megfigyelhető különbség, amely Marx szerint a munka és a tőke közt végbement cserét követően megjelenik, itt újra megjelenik a tulajdonképpeni tőkés befektető és a munkavállaló között, aki kénytelen „önmagavállalkozójaként” cselekedni: „az egyik jelentősegteljesen mosolyog, és telve van ügybuzgósággal, a másik bátortalan, kelletlen, mint olyasvalaki, aki saját bőrét vitte a vásárra, és most nem várhat egyebet, mint a – kicserzést.”²⁷ És okkal marad bátortalan: a rákényszerített döntési szabadság hamis szabadság: rabszolgaságának a formája.²⁸

27 Karl Marx: *A tőke*, Budapest: Kossuth, 1978, I/167. o.

28 A „vállalkozó” fogalom ilyen használata tehát annak mintaszerű esete, amit Hegel „elvont általánosságnak” nevez. Mi az elvont általánosság? Az az elvonatkoztatás bizonyos specifikus tartalomtól, amely egy épp ezt az elvonatkoztatást illetően kulcsfontosságú meg-

Hogyan viszonyul az eladósodott ember mai, kifejezetten a globális kapitalizmushoz kötődő jelensége a Nietzsche által általános antropológiai konstansként bemutatott adós/hitelező viszonyhoz? A közvetlen megvalósítás paradoxona fordul át az ellenkezőjébe. A mai globális kapitalizmus a végletekig viszi, ugyanakkor alá is ássa az adós/hitelező viszonyt: az adósság nyíltan nevetséges túlzás lesz. Belépünk tehát az obszcenitás tartományába: jóváhagyásakor nem is várják el az adóstól, hogy visszafizesse a felvett hitelt – az adósságot a hitelező az ellenőrzés és az uralom eszközének tekinti.

Olyan ez, mintha az adósságot nyújtók és az arról gondoskodók azzal vádolnák az eladósodott országokat, hogy nem érznek elég büntudatot: azzal vádolják őket, hogy

különböztetést iktat ki. Felfoghatjuk például a diétázást és az éhezést ugyanannak a nemnek – a szükségesnél kevesebbet-evésnek – a fajiként; a kettőt összehasonlítani azonban önmagában obszcenség. Ezt az obszcenséget követte el többek között egy nemrégiben a *New York Times*-ban megjelent tudósítás szerzője. A „The Mental Strain of Making Do With Less” (Milyen mentális deformációval jár a kevesebbet evés?) című cikkben ezt olvassuk: „A diétázás nemcsak a testsúlyt, hanem a mentális képességet is csökkentheti. Másképp fogalmazva: butíthat bennünket a diétázás. Annak megértése, hogy miért van ez így, megvilágíthatja a tapasztalatok széles körét, olyasmit is beleértve, ami rendkívül távol esik a kalória önkéntes korlátozásától, például a kifejezett nyomorra ítéletéget... Talán nem is a szegények jelentik a problémát, hanem a mentális deformáció, amit az elszenvédőjének el kell viselnie” (Sendhill Mullainathan, *New York Times*, 21 September 2013).

ártatlannak érzik magukat. Hadd emlékeztessünk arra, hogy az EU folyamatosan nyomást gyakorol Görögországra megszorító intézkedések életbe léptetése céljából: ez a nyomás tökéletesen megfelel annak, amit a pszichoanalízis „felettes-énnek” nevez. A felettes-én nem voltaképpen értelemben vett etikai tényező, hanem szadista cselekvő, aki lehetetlen igényekkel bombázza a szubjektumot, s obszcénül élvezkedik azon, hogy a szubjektum nem képes megfelelni nekik. Az a felettes-én paradoxona, mint Freud világosan látta, hogy minél inkább engedelmeskedünk a követelményeinek, annál inkább bűnösnek érezzük magunkat. Képzeljünk egy gonosz tanárt, aki lehetetlen feladatokat ad tanítványainak, majd pedig szadista módon gúnyolódik, amikor látja rajtuk a félelmet és a pánikot. Ez az, ami olyan borzalmasan rossz az EU igényeivel/parancsaival: esélyt sem adnak Görögországnak. A görög kudarc hozzátartozik a játékhoz. A politikai-ökonómiai elemzés célja itt arra vonatkozó stratégiákat fölvonultatni, miként lehet kilépni az adósságnak és a bűntudatnak ebből az ördögi köréből.

Természetesen a kezdetek kezdetétől munkált efféle paradoxon, hiszen a bankrendszer alapját jelenti a teljesen sohasem betartható ígélet/kötelezettség. Ha beteszi valaki a pénzét a bankba, akkor a bank kérésre köteles visszaadni a pénzt – de mindannyian tudjuk, hogy *per definitionem* nem képes mindenkinek egyszerre visszaadni. Ez a paradoxon azonban, amely eredetileg a bank és az egyéni betétesek viszonyára volt érvényes, ma érvényes a bank és a tőle kölcsönt felvevő (jogi vagy természetes) személyek

viszonyára is. Ebből az következik, hogy a pénzkölcsönzés igazi célja nem az, hogy a bank kamatostul visszakapja a pénzt, hanem az adósságot határozatlan idejű fenntartása, ami állandó függésben és alárendeltségben tartja az adóst. Nagyjából egy évtizeddel ezelőtt Argentína elhatározta, hogy – a Venezuelától kapott pénzügyi segítséggel – a lejárat előtt visszafizeti tartozását az IMF-nek, amely erre meglepően reagált: ahelyett, hogy örült volna, hogy visszakapja a pénzét, az intézmény csúcsvezetői aggodalmukat fejezték ki: nem arra használja-e Argentína ezt az új szabadságát és pénzügyi függetlenségét, hogy szigorú pénzpolitikáját fellazítva felelőtlen költekezésbe kezdjen. A zavarodottság érzékelhetővé tette az adós/hitelező viszony igazi tétjét: az adósság az adós ellenőrzésének és szabályozásának az eszköze, s mint ilyen, bővített újratelmesítésre törekszik.

Egy másik meglepetés itt az, hogy a teológia és a költészet már régóta tudta ezt – ami ismét megerősíti, mennyire releváns Berardi témája: „költészet és pénzügyek”. De ugorjunk vissza a kora modernitáshoz. Miért Orpheusz története – majdnem száz ismert feldolgozásával – volt a fő operatéma a műfaj történetének első száz évében? Orpheusz alakja, aki könyörög az isteneknek, hogy adják vissza neki Eurüdikét, olyan interszubjektív konstellációt testesít meg, amely mintegy az opera, illetve pontosabban az operaária elemi öntőmintáját nyújtja: a – mindkét értelemben vett, az autonóm cselekvőként és a jogalkalmazó hatalomnak alávettként is értett – szubjektumnak az Urához (istenséghez, királyhoz vagy az udvari szerelem

Hölgyéhez) fűződő viszonyára a (kórusban testet öltött kollektivitás ellenpontjaként fellépő) hős énekéből vetül fény: a dal alapvetően esdeklés az Úrhoz, kérés, hogy mutasson könyörületet, tegyen kivételt, vagy másképp bocsássa meg a hősnek a normák áthágását. A szubjektivitás első, nyers formája az Úrhoz azért könyörgő szubjektum hangja, hogy rövid időre függessze fel saját Törvényét. A szubjektivitásban drámai feszültség keletkezik a hatalom és a tehetetlenség viszonyának a kegyelemnek ahhoz a gesztusához tapadó kétértelműségéből adódóan, amellyel az Úr a szubjektum könyörgésére válaszol. Ami a hivatalos ideológiát illeti: a kegyelem az Úr legfőbb hatalmát fejezi ki, a saját törvénye fölé emelkedés képességét: csak a valóban hatalmas Úr engedheti meg magának a kegyelemosztást. Itt egyfajta, az emberi szubjektum és az isteni Ura közt végbemenő szimbolikus cserével van dolgunk: amikor a szubjektum, a halandó ember az önfeláldozást felkínálva túllép a végességén, és isteni magasságokba emelkedik, az Úr a kegyelem fenséges gesztusával, az ő emberségének végső bizonyítékával válaszol. A kegyelemnek ez az aktusa ugyanakkor magán viseli a kierőszakolt üres gesztus kitörölhetetlen jegyét: az Úr végső soron a szükségéből kovácsol erényt, amennyiben szabad elhatározásból született tetteként reklámozza azt, amit mindenképp megtenni kényszerül. Ha ugyanis nem hajlandó a kegyelemre, azt kockáztatja, hogy a szubjektum tiszteletteljes esdeklése nyílt lázadásba fordul át. Különösen érdekes ebben az összefüggésben Mozart kései operája, a *Titus kegyelme*, amelyben a kegyelmek valóságos emanációját láthatjuk.

Közvetlenül a végső megbocsátás előtt maga Titus fakad ki az árulások elburjánzása miatt, ami kegyelmi aktusainak szaporítására kötelezi őt:

Amint feloldozok egy bűnöst, felfedezem a következőt... Úgy hiszem, a csillagok összeesküdtek, és arra próbálnak rávenni, hogy önmagam ellenére kegyetlen legyek. Nem, nem szerzem meg nekik ezt az örömet. Erényem már elkötelezte magát a küzdelem folytatására. Lássuk hát, melyik állandóbb: mások árulása-e vagy a könyörületem... Tudja meg Róma, hogy én ugyanaz vagyok, s hogy mindent tudok, mindenkit feloldozok, és mindent elfelejtek.

Szinte halljuk Titus panaszkodását Rossini *Figaró*-jából: „*Uno per volta, per carita!*” – „Ne olyan gyorsan, kérem, az ég szerelmére, egyszerre csak egy jöjjön!” Feladatának megfelelően Titus mindenkit elfelejt, azok azonban, akiknek megbocsát, arra vannak ítélve, hogy örökké emlékezzenek erre:

SEXTUS: Igaz, megbocsátasz nekem, császár, de szívem nem fog feloldozni; egészen addig siratni fogja tévedését, míg őrzi nyomát az emlékezet.

TITUS: Az igaz bűnbánat, amelyre képes vagy, értékesebb az állandó hűségnél.

A finálé e sorai kibökik a *Titus kegyelme* obszcén titkát: a megbocsátás valójában nem szünteti meg, sőt inkább

végtelessé teszi a tartozást: mindörökké adósai vagyunk annak, aki megbocsátott nekünk. Nem csoda, hogy Titus jobban szereti a bűnbánatot a hűségénél: míg a hűségben tiszteletből követem az Urat, addig a bűnbánatban a végtelen, eltörölhetetlen bűnösség köt hozzá. Ebben a tekintetben Titus teljességgel keresztény Úr. A kegyelemnek a *Titus kegyelmé*-ben tapasztalható burjánzása azt jelenti, hogy a hatalom már nem normálisan működik, s unostalanul a kegyelemnek kell fenntartania: ha az Úr kénytelen könyörületet mutatni, az azt jelenti, hogy a törvény kudarcot vallott, hogy nem képes magától működni a jogállam gépezete, hanem szüntelenül beavatkozást igényel kívülről.²⁹ S ugyanez igaz a mai kapitalizmusra is. Peter Buffett (Warren fia) nemrégiben a *New York Times*-ban publikált cikkében így magyarázta a „filantróp gyarmatosítást”:

Bármely fontos filantróp célú rendezvényen azt láthatjuk, hogy államfők találkoznak befektetési menedzserekkel és vállalatvezetőkkel. Olyan problémákra keresnek ilyenkor megoldást a jobb kezükkel, amelyeket a teremben ülő társaik idéztek elő a bal kezükkel... A filantrópia lett az

29 Ugyanennek a szituációnak lehettünk tanúi az államszocialista rendszerekben: a szovjet hagiográfia egy mitikus jelenetében Sztálin tesz egy sétát a szántóföldeken, s közben találkozik egy traktorossal, akinek lerobbant a járműve. Sztálin kisegíti őt bölcs tanácsával. Ez valóban azt jelenti, hogy az államszocialista gazdasági káoszban még egy traktor sem működhet normálisan.

esélykülönbségeket kiegyenlítő jármű, amely egyre több találkozót, workshopot és affinitáscsoportot generál.

Ahogy egyre több életet és közösséget zúz szét az a rendszer, amely hatalmas gazdagságot teremt a kevesek számára, annál hősiebbnek hangzik a „visszaadás” szó. Én ezt „lelkiismeret-mosdatásnak” nevezném: attól, ha a szeretet aktusaként szertehintünk valamennyit a vagyonunkból, jobb érzéssel halmazunk fel többet annál, mint amennyire bárki emberfiának is szüksége lehetne a megélhetéshez. Ez azonban teljesen érintetlenül hagyja az egyenlőtlenség létező struktúráját. A gazdagok jobban alszanak éjszaka, míg a többiek épp csak annyit kapnak, amennyi az elégedetlenség lecsendesítéséhez elég.

És minél több üzletiesen gondolkodó ember vesz részt ebben, annál fontosabb, a filantróp szektorba beillesztendő elemnek hirdetik az üzleti elveket... Tudom, most elkedvetlenítek néhány remek fickót és kedves barátomat, de mivel is kapcsolatos valójában a mikrohitelzés, mire is jók valójában a pénzügyi ismeretek? Arra, hogy az érintettek bizonyosan megtanuljanak integrálódni. Megtanulnak napi 2\$-nál többet megszerezni, hogy részesei lehessenek világunknak, a javak és szolgáltatások világának, s így többet tudjanak vásárolni. De mindez nem a rendszer fenntartását szolgálja-e csupán?³⁰

30 Peter Buffett: „The Charitable-Industrial Complex”, *New York Times*, 26 July 2013.

Bár Buffet kritikája megmarad bizonyos ideológiai korlátok között abból adódóan, hogy az emberhez méltóbb élet egyszerű gondolai foglalkoztatják, miközben elkerüli a rendszer alapvető megváltoztatásával kapcsolatos kérdéseket („valóban nem a kapitalizmus végét kívánom: a humanizmusért emelek szót”); ám adekvát leírást ad arról, hogyan játszik kulcsszerepet a globális kapitalizmusban a jótékonyosság ideológiája (és gyakorlata). A Georges Bataille-nak a szuverén ajándékozáson alapuló „általános gazdaság”-ról alkotott elképzelésére utalva – ezt a gazdaságot szembeállítja a kapitalizmus végtelen profitszerzésre irányuló „korlátozott gazdaságával” – Peter Sloterdijk a kapitalizmus önmagáról való lehasadását, immanens önmagán-túllépését körvonalazza (a *Harag és idő*-ben). A kapitalizmus akkor jut a csúcspontjára, amikor saját magából létrehozza „legradikálisabb” – és egyetlen termékeny – ellentétét. Egészen más elképzelés ez, mint amiről az emberi nyomorúságtól lenyűgözött baloldal valaha is álmodni tudott.³¹ Az, hogy a szerző pozitív értelemben említi Andrew Carnegie-t, mutatja, hova tart a gondolatmenet: a gazdagság vég nélküli felhalmozásának önmegtagadó gesztusa azt jelenti, hogy a piac birodalmán túl megragadható dolgokra fordítjuk ezt a gazdagságot: közjóságra, művészetekre és tudományokra, egészségügyre stb. Ez a lezáró „szuverén” gesztus teszi képessé a kapitalistát arra, hogy kitörjön a vég nélkül bővített reprodukció, a még több pénz szerzéséért való

31 Peter Sloterdijk: *Harag és idő*, Budapest: Typotex, 2015, 61. o. (Felkai Gábor fordítása.)

pénzszerzés ördögi köréből. Amikor közjóságra fordítja felhalmozott gazdagságát, a kapitalista megtagadja önmagát mint a tőkének és az újtermelést szolgáló körforgásának a megismerősítőjét: értelmet kap az élete. Életének többé nem egyszerűen az öncélú bővített újtermelés az értelme. Továbbá a kapitalistának így sikerül az *erősz*-ről a *thümosz*-ra váltania: a felhalmozás fonákjára fordult „erotikus” logikájáról a nyilvános elismerésre és hírnévre.

Sloterdijk elképzelése a Soros Györgyhez vagy Bill Gateshez hasonló figurák felmagasztalását jelenti, akik így maga a kapitalista folyamat inherens önmegtagadásának a megismerősítőivé válnak: az, hogy jótékonykodnak és hatalmas adományokkal járulnak hozzá a közjólét-hez, nem egyszerűen személyes, őszinte vagy képmutató hóbort, hanem a kapitalista körforgás – melyre szigorúan közgazdaságtani szempontból azért van szükség, mert lehetővé teszi a kapitalista rendszer számára a krízise elodázását – logikus végpontja. Helyreállítja az egyensúlyt – a gazdagság valamiféle újraelosztását valósítja meg a valóban szükségét szenvedők javára – anélkül, hogy beleesne egy végzetes csapdába: a bosszúvágy és a gazdagság kikényszerített, államelvű újraelosztása (ami csakis általánossá vált nyomorban végződhet) destruktív logikájába. (S tehetnénk hozzá, elkerüli a másik módját is annak, ahogyan szuverén ráfordítással helyreállítható valamiféle egyensúly és érzékeltethető a *thümosz* – jelesül a háborúkat.) Vagy régi latin mondást idézve: *velle bonum alicui*, azaz a jótékonyosság (jócselekedet végzése) azok hobbija

(szórakozása, időtöltése), akik közömbösek (akik valójában nem törődnek a dolgokkal).

Amikor fogkrémet, üdítőitalt vagy hasonló termékeket vásárolunk, a doboz vagy üveg – általában más színű – tetején látjuk nagy betűkkel kiírva: „20 százalék gratis!”: megveszed a terméket, s gratis kapsz többletet. Azt mondhatnánk, hogy talán az egész kapitalista rendszer hasonlóan szólít meg bennünket: „Vásárolj globális kapitalizmust, vegyél részt benne, s végül 20 százalékát ingyen visszakapod jótékonyság és filantróp adományok formájában!” A kapitalizmus esetében azonban olyan ajánlatot tesz a Keresztapa, amelyet vissza tudunk utasítani és vissza is kell utasítanunk.

2

KARDIOGNÓZIS

Du jambon cru?

SZABADSÁG A FELHŐKBEN

Meglátogatni Julian Assange-t Ecuador londoni nagykövetségén a munkatársak kedvessége ellenére elég lehangoló élmény volt. A nagykövetség hatszobás lakás, kert nélkül, így Assange még sétát sem tud tenni; sőt a lakásból sem tudja kitenni a lábát a folyosóra, hiszen ott rendőrök várják. A ház körül és bizonyos közeli épületekben mindig van egy tucatnyi rendőr. Még a piciny végéablak alá is jut egy, ha Assange e kicsi nyíláson keresztül próbálna meg távozni. A lakás fentről és lentől is be van poloskázva, az internet pedig gyanúsán lassú.

Miért alkalmaz a brit állam éjjel-nappal csaknem ötven embert Assange őrzésére azzal a jogi ürüggyel, hogy nem hajlandó elmenni Svédországba, hogy ott kihallgassák egy viszonylag kis jelentőségű, helytelen szexuális viselkedéssel kapcsolatos ügyben (nincsenek vádak ellene!)? Kísértést érzünk arra, hogy a thatcherista bőrébe bújva megkérdezzük: hogyan egyeztethető ez össze a megszorítások politikájával? Ha egy hozzám hasonló

senki kiadatását kérné a svéd rendőrség hasonló kihallgatás céljából, akkor is alkalmazna-e az Egyesült Királyság ötven embert az őrzésemre? A komoly kérdés azonban a következő: honnan fakad a bosszú ilyen nevetségesen túlzó vágya? Mit tett Assange, mit tettek a munkatársai és az informátorok, hogy kiérdemeljék ezt? Bizonyos szempontból megérthetjük a hatóságokat. Assange-t és kollégáit gyakran vádolják azzal, hogy árulók, de (a hatóságok szemében) még valami ennél is rosszabbak:

Ha másik titkosszolgálatnak szándékozná eladni diszkrétan az információját, ez a tett még a „hazafias játékok” közé számítana, és szükség esetén mint „árulót” lehetett volna likvidálni Snowdent. Az ő esetében azonban valami egészen mással van dolgunk. Olyan gesztussal, amelyik magát a logikát, azt a *status quo*-t kérdőjelezi meg, amelyik egészen régóta az egész „nyugati” (nem) politika egyedüli alapjaként szolgál. Olyan gesztussal, amely úgyszólván mindent kockára tesz, tekintet nélkül a profitra, anélkül, hogy ő maga bármire is megtenné a tétjét: azért vállalja a kockázatot ez a gesztus, mert azon a következtetésen alapul, hogy egyszerűen téves az, ami folyik. Snowden semmilyen alternatívát nem javasolt. Snowden – vagy inkább gesztusának a logikája, ahogyan korábban mondjuk Chelsea Manningé – *maga* az alternatíva.¹

1 Alenka Zupančič: „When I Count to Ten, You Will be Dead...”, *Mladina-Alternative*, Ljubljana, 2013, 31. o.

A WikiLeaks tevékenységét szépen összefoglalja Assange ironikus önmeghatározása: „a nép kémje”. „A nép számára kémkedés” a kémkedésnek nem a közvetlen tagadása (ez a kettős ügynöki tevékenységet jelentené, azaz titkai eladását az ellenségnek), hanem az önmagát-tagadása, azaz: magát a kémkedés elvét, a titkosság elvét ássa alá, mert célja titkokat nyilvánosságra hozni. Tehát bizonyos szempontból ahhoz hasonlóan működik, ahogyan a marxista elképzelés, „a proletariátus diktatúrája” volt hivatott működni (de persze nemigen működött úgy): magának a diktatúra elvének az immanens önmagát-tagadásaként. Azok számára, akik madárijesztőnek látják a kommunizmust, úgy fogalmazhatnánk: a WikiLeaks a kommunizmus gyakorlatát követi. A WikiLeaks egyszerűen köztulajdonná teszi az információt.

Az eszmék harcában a francia *Encyclopédie* (1751–1772), a minden rendelkezésre álló tudást széles közönség számára szisztematikusan bemutató gigászi vállalkozás jelenítette meg példászerűen a burzsoá modernitás kialakulását. Az általa megjelentett tudás nem az államhoz, hanem magához a közönséghez kívánt szólni. Úgy tűnhet, hogy a Wikipedia a mai *Encyclopédie*, valami azonban hiányzik belőle: az a tudás, amelyről nem vesz tudomást a nyilvános tér, amely el van fojtva, ki van szorítva belőle, éspe dig azért, mert azzal kapcsolatos, hogyan ellenőriznek és szabályoznak bennünket az államhoz kötődő mechanizmusok és szereplők. A WikiLeaksnek azt kellene célul kitűznie, hogy egy egyszerű kattintással mindannyiunk számára hozzáférhetővé tegye ezt a tudást. Assange napjaink

d'Alembert-e, ennek az új *Encyclopédie*-nek, a nép XXI. századi igazi enciklopédiájának a szerkesztője. Miért?

Az utóbbi idők fejleményeként információs közjavaink két, szűkebb értelemben vett gazdasági és társadalmi-politikai szempontból is az osztályharc egyik legfontosabb tartományaként jelentek meg. Egyrészt az új, digitális média szembesít bennünket a „szellemi tulajdon” zsákutcájával. A World Wide Web mintha ízig-vérig kommunista lenne, hiszen szemlátomást az adatok szabad áramlására törekszik: fokozatosan eltűnnek a cédék és a dévédék, milliók egyszerűen csak letöltenek zenét és videót, többnyire ingyen. Az üzleti szféra kulcsszereplői elkeseredett harcot vívnak, hogy a szellemi tulajdonra vonatkozó törvények kikényszerítésével ráerőltessék erre az áramlásra a magántulajdon formáját. Ez a szabad forgalom, mint Jaron Lanier rámutatott,² természetesen előidézi saját veszélyeit: ő maga a digitális térnek épp az általában a legnagyobb társadalmi vívmányaként ünnepelt vonásában, az adatok és eszmék szabad forgalmában lát veszélyt, tudniillik épp e nyitottságnak köszönhetően születtek meg azok a nem-kreatív szolgáltatók (Google, Facebook), akik csaknem monopolhatalmat szereztek az adatáramlás szabályozásában, míg a tartalmat létrehozó egyének elvesznek a hálózat anonimitásában. Lanier megoldása határozott visszatérés a magántulajdonhoz: mindent, ami a világhálón forog, a személyes adatokat is beleértve (hogy mely oldalakat lá-

2 Lásd Jaron Lanier: *Who Owns the Future?*, London: Allen Lane, 2013.

togatom, vagy mely könyvek adatait nézem meg az Amazonon) kifejezhető értékű árucikknek kellene tekinteni, és meg kellene szabni a díját, valamint mindennek egyénhez kötötten világosan meg kellene jelölni a forrását. Jóllehet igaza van abban Lanier-nek, hogy az anonim, anarchikus forgalom kitermeli a saját hatalmi hálózatait, mégis érdemes megkérdőjeleznünk javasolt megoldását: valóban a globális privatizáció/kommodifikáció-e az egyetlen járható út? Nincsenek-e más formái is a globális szabályozásnak?

Másfelől a digitális média – különösen az internethez és a mobiltelefonokhoz való csaknem általános hozzáférés révén – hétköznapi emberek milliói számára nyitotta meg a lehetőséget, hogy hálózatot hozzanak létre és koordinálják kollektív tevékenységeiket, ugyanakkor állami szervezeteknek és magánvállalatoknak is olyan lehetőségeket kínálva a nyilvános és magántermészetű cselekvéseink nyomon követéséhez, amilyenekről addig nem is álmodtak. Ebbe a harcba avatkozott bele olyan robbanékonyan a WikiLeaks. Jacques Lacan így fogalmazta meg a pszichoanalízis etikájának az axiómáját: „Nem engedni a vágyainkból.” Nem illik-e ez az axióma pontosan az informátorok tetteire is? Ez a kompromisszumot nem ismerő beállítódás állandó emlékeztető arra, hogy mindennapi életünkben egyre inkább páviánokra hasonlítunk. Miért van a páviánoknak olyan tolakodóan nagy, szőrtelen, vörös fenekük? A fő ok láthatóan az, hogy a tüzelő nőstény feneke izzad, s így a hím tudja, hogy kész a párosodásra. De a behódolás jeleként is funkcionál – ha az egyik állat

a másik felé fordítja a fenekét, ezt mondja a gesztussal: „Tudom, hogy erősebb vagy nálam, ne harcoljunk hát többet!” A vörösebb és csupaszabb seggű több társat vonz, s így több utóda lesz, s azok pedig azért örvendenek közkedveltségnek, mert az átlagot tekintve vörösebb és csupaszabb a seggük, mint a többieké. Nem így fest-e az ideológiai hegemoniáért vívott harc is? Az ember megmutatja csupasz, kitüremkedő seggét, följajánlkozva, hogy hatoljanak belé az ideológiai üzenetek. Nincs szükség erőszakra: az áldozat készségesen följajánlkozik – ahogyan az világossá vált, amikor nemrégiben fény derült a fölöttünk gyakorolt masszív, digitális ellenőrzésre.

Ezért nem elég Amerika-ellenes jelenségnek tekinteni a WikiLeaks-t. Hogyan illenek bele Obama elnök tettei a WikiLeaks-leleplezései által kialakult konstellációba? Míg a republikánusok az amerikai népet megosztó és az amerikai életmódra fenyegetést jelentő veszélyes baloldaliként kárhoztatják Obamát, addig egyes baloldaliak azzal bélyegzik meg, hogy imperialista külpolitikáját tekintve „még Bushnál is rosszabb”. Amikor – még 2009-ben – Obama megkapta a Nobel-békedíjat, mindannyian tudtuk, hogy nem az elért eredményeiért kapta, hanem a remény gesztusaként, arra irányuló, elkeseredett próbálkozásként, hogy további nyomást gyakoroljanak rá: tartsa meg választási ígéreteit, és olyan elnök legyen belőle, aki Bushnak épp az ellentéte. Az a kezdeményezés, hogy a Nobel-békedíjat Chelsea Manning kapja meg, arra adott jogos reakcióként üdvözlendő, hogy Obama nem váltotta be az iránta táplált reményeket. E csalódás magyarázata végett érdemes

észben tartanunk, hogyan nyerte meg Obama a 2012-es választást. Jean-Claude Milner nemrégiben javasolta a „stabilizáló osztály” fogalmának bevezetését: ez nem a régi uralkodó osztály, hanem azok átfogó osztálya, akik teljesen elkötelezettek a létező társadalmi, gazdasági és politikai rend stabilitása és kontinuitása mellett, azoké, akik ha hajlandóak is cselekedni, csakis olyan változtatások kikényszerítése végett, amelyek még hatékonyabbá teszik a rendszert, és amelyek szavatolják, hogy valójában semmi se változzék.³ Ez a mai fejlett nyugati országokban tartott választások értelmezésének a kulcsa: kinek sikerült maga mellé állítania ezt az osztályt? Obama, akit valójában távolról sem érzékelnek radikális átalakítónak, *őket* állította maga mellé, s ezért választották újra. A rá szavazók többsége hevesen ellenezte a republikánus piaci és vallási fundamentalisták által támogatott radikális változásokat.

Mindannyian emlékszünk mosolygós, reménységet és bizalmat sugárzó arcára, amint újra és újra elmondja első kampánya szlogenjét: „Yes, we can!”: képesek vagyunk megszabadulni a Bush-korszak cinizmusától, elhozzuk az igazságosságot és a jólétet az amerikai népnek, újra a remény és az álmok országává tehetjük Amerikát. Most, hogy az Egyesült Államok továbbra is folytat fedett hadműveleteket, bevet drónokat, folyamatosan terjeszti ki az ellenőrzés rendszerét és a hírszerzői hálózatot, s még a szövetségesei után is kémkedik, egyes tiltakozók az elnöki

3 Lásd Alain Badiou–Jean-Claude Milner: *Controverse*, Paris: Éditions du Seuil, 2012.

szlogent kicsit módosító, „Yes, we scan!” feliratú táblákkal vonulnak fel. Talán még találóbbr lett volna azt elképzelni, hogy Obama gúnyosan ránéz a „You can’t use drones for killing!” (Nem használhatsz drónokat gyilkolásra), „You can’t surely want to spy even on our allies!” (Nem akarlatsz kémkedni még a szövetségeseink után is) jelszavakat kiabáló tiltakozókra, és azt feleli: „Yes, we can!” (De igen, megtehetjük.)

Az ilyen egyszerű megszemélyesítés azonban elvéti a célt: a szabadságunkat érintő, az informátorok által felfedett fenyegetés gyökerei jóval mélyebben nyúlnak a rendszerbe. Nemcsak azért kellene megvédelmezní Edward Snowdent, mert tettei bosszúságot okoztak az Egyesült Államok titkosszolgálatának, és zavarba hozták őket, hiszen olyasmire derített fényt, amit nemcsak az Egyesült Államok tesz, hanem más nagy- (és kevésbé nagy-) hatalmak is (Kínától Oroszorszáig, Németországtól Izraelig), technikai lehetőségeik szerint. Snowden tette tehát tényszerűen megalapozza, amit előérzetünk súgott arról, milyen nagy mértékben megfigyelés és ellenőrzés alatt állunk: Snowden tettének tanulsága globális, messze túlmutat a szokványos Amerika-ostorozáson. Semmi olyasmit nem tudtunk meg Snowdentől (vagy Manningtől), amit ne feltételeztünk volna már igaznak – más dolog azonban általában tudni, s megint más konkrét adatok birtokában lenni. Kicsit olyan, mint tudni, hogy szexuális partnerünk megcsal bennünket. El tudjuk fogadni ennek absztrakt tudását, de úrrá lesz rajtunk a fájdalom, amikor

megtudjuk a pikáns részleteket, amikor képbe kerülünk arról, hogy mit is csináltak...

Néha kisebb, marginális, a biztonsági intézkedéseket sokkal nyíltabban és közvetlenebbül sürgető országokról tudunk meg ilyen pikáns részleteket. Például 2012 nyarán olyan új nemzetbiztonsági törvényt hozott a magyar parlament, amely

a kormány belső köre számára lehetővé teszi a kémkedést a fontos közhivatalok betöltői után. E törvény szerint sok kormánytisztviselőnek „bele kell egyeznie” abba, hogy akár évi két hónapon át a legtolakodóbb módokon (telefonjaik lehallgatásával, lehallgatókészülékek elhelyezésével az otthonukban, emailjeik elolvasásával) megfigyelhetik őket, s az érintettek ráadásul azt sem tudják, mely 60 nap során állnak felügyelet alatt. Talán úgy képzelik majd, hogy mindig megfigyelés alatt állnak. Talán így is van. Alig több mint húsz évvel azután, hogy maga mögött hagyta az Orwell által az 1984-ben megörökített világot, Magyarországra visszatért a felügyelő állam.

Ma, ha valami neki nem tetszővel találkozik az Orbán Viktor vezette Fidesz-kormány – márpedig nincs jogi korlátja annak, hogy mit találhat kifogásolhatónak –, a felügyelet alatt állók kirúghatók állásukból. A kormány kulcsszereplői jórészt mentesülnek a felügyelettől, de érinti a törvény a helyetteseiket, a munkatársaikat, teljes egészében a biztonsági szolgálatokat, bizonyos bírákat, ügyészeket, diplomátákat és katoná-

tiszteket csakúgy, mint számos „független” hivatalt, amely fölött az Orbán-adminisztráció nem hivatott ellenőrzést gyakorolni.⁴

A magyar kormány pedig a következő módon igazolja az ilyen intézkedéseket:

A magyar kormány képviselői azt mondják erre, semmi új nincs abban, amit csinálnak. Más országokban, mutatnak majd rá, találnak módot annak kiderítésére, megfelelő gonddal bántak-e magas pozíciót betöltő tisztviselők államtitkokkal, vagy pedig korruptak a közbizalmat élvező szereplők. Most derült ki az Egyesült Államok kormányáról, hogy lehallgat és elolvas minden telefonhívást és elektronikus levelet – hogyan lehet tehát bárki is kritikus azzal kapcsolatban, amit a magyar kormány tesz?⁵

Ilyen tényekkel szembesülve nem kellene-e minden jóérzésű amerikainak olyan páviánnak éreznie magát, akin hirtelen erőt vesz a székény a hivalkodóan kimeredő vörös segge miatt? A fiatal Marx még 1843-ban azt mondta, hogy a német *ancien régime* „már csak képzelet, hogy hisz önmagában, s a világtól ugyanezt a képzelődést követeli”.⁶

4 Lásd http://krugman.blogs.nytimes.com/2013/06/17/1984-hungarian-edition/?_r=0.

5 Uo.

6 Karl Marx: *A hegeli jogfilozófia kritikájához*, MEM I/381. o.

Az ilyen helyzetben fegyver lesz a hatalmon levők megsegényítése, vagy ahogyan Marx magyarázza: „A valóságos nyomást még nyomasztóbbá kell tennünk azzal, hogy hozzáadjuk a nyomás tudatát, s a gyalázatot még gyalázatosabbá azzal, hogy nyilvánosságra hozzuk.”⁷ S pontosan így fest a mai helyzet: a létező globális rend szégyentelen cinizmusával nézünk szembe, amelynek az ügynökei csak képzelik, hogy hisznek a demokrácia, az emberi jogok stb. általuk hirdetett eszméiben, és a WikiLeaksnek köszönhetően a székény (a mi székényünk, hogy eltűrünk ilyen hatalmat magunk fölött) csak még szégyenteljesebb lett a közzétételével. Amiatt kellene szégyenkeznünk, hogy világméretű folyamatként zajlik az ész nyilvános használatának fokozatos beszűkítése. Amikor azt mondja Pál apostol, „nincs zsidó, sem görög, nincs szolga, sem szabad, nincs férfi, sem nő”,⁸ ezzel azt mondja, hogy az etnikai gyökerek, a nemzeti identitás és a társadalmi nem *nem az igazság kategóriái* – vagy pontos kanti fogalmakkal élve: amikor etnikai gyökereinkre reflektálunk, akkor az észnek a kontingens dogmatikus előfeltevések által korlátozott *magánhasználatába bocsátkozunk*, azaz kiskorú egyénként cselekszünk, nem pedig szabad emberi lényekként, akik hisznek az ész egyetemességében. A „világpolgári társadalom” nyilvános tere az univerzális szingularitás paradoxonát jelöli: a szinguláris szubjektumét, aki – egyfajta rövidre zárással – a partikuláris közvetítését

7 Uo.

8 Gal 3,28 (a ford.).

megkerülve azonnal az Egyetemesben részesedik. Ezt érti Kant a *Mi a felvilágosodás?* nevezetes passzusában azon, hogy „nyilvános”, szembeállítva tudniillik a „magánal”: a „magán” nem az egyéni kötelekeinket jelenti, szemben a közösségekkel, hanem magát a partikuláris azonosságunk közösségi-intézményi rendjét; ezzel szemben a „nyilvános” az észhasználatunk transz-nacionális univerzalitása. Látjuk, hol szakít Kant a hétköznapi liberális felfogásunkkal – maga az állam tartománya is „magán” a maga módján, éspedig pontosan a kanti értelemben: az állam adminisztratív és ideológiai apparátusaiban „az ész magánhasználata”, az általános problémákra reflektáló egyének esetében viszont a „nyilvános használata” valósul meg.

Különösen releváns ez a kanti megkülönböztetés a szabad „nyilvános használat” és az egyre fokozódó „magán” ellenőrzés szembefeszülésében vergődő internet és az új média más eszközei esetében. Küzdelmünknek tehát a transz-nacionális nyilvános szférát ért fenyegetésekre, például a kibertér „felhőkbe” szervezésének legújabb trendjére kellene fókuszálnia: ily módon ugyanis a részletek elvonatnak a fogyasztóktól, akiknek nincs többé szükségük arra, hogy értsenek a tevékenységüket segítő, „a felhőbe telepített” technikai infrastruktúrához, és ellenőrizni sem tudják azt. Két szó árulkodó itt: *elvonatnak*, illetve *ellenőrzés* – egy felhő irányításához szükség van a működést ellenőrző monitorozó rendszerre, ez pedig definíció szerint el van rejtve a felhasználók elől. Az a paradoxon, hogy minél személyre szabottabb, minél könnyebben használható,

minél „transzparensabb” működését tekintve a kezemből lévő kis kütyü, annál inkább kell másutt, a felhasználói élményt koordináló gépek hatalmas rendszerében elvégzett munkára támaszkodnia az egész berendezésnek. Minél inkább nem-elidegenült, spontán, transzparens az élményünk, annál inkább érvényesül a titkos cselekvési programjukat követő állami szervek és nagy magánvállalatok láthatatlan hálózatának szabályozása és ellenőrzése.

Nem attól annyira veszélyes életünk mindent átfogó ellenőrzése, mert elveszítjük privátszféránkat, s mert minden titkunk a Nagy Testvér fürkésző tekintete elé kerül. Nincs olyan állami szerv, amely képes ilyen fokú ellenőrzést gyakorolni – nem azért, mert nem tudnak eleget, hanem mert túl sokat tudnak. Túlságosan nagy az adatsorok pusztája mérete, és a gyanús üzenetek kiszűrésére szolgáló kifinomult programok dacára túl buták megfelelő értelmezésükhöz és értékelésükhöz a megannyi részletet regisztráló számítógépek – ez nevetséges hibákhoz, ártatlan szemlélők potenciális terroristaként való listázásához vezet. Ez teszi oly veszélyessé megnyilatkozásaink állami ellenőrzését. Anélkül, hogy tudnánk, miért, anélkül, hogy bármi törvénybe ütközött is tettünk volna, hirtelen a potenciális terroristák listáján találhatjuk magunkat. Hadd idézzem, amit a Hearst érdekltségébe tartozó egyik újság főszerkesztője válaszolt a tulajdonos kérdésére, hogy miért nem veszi ki jól megérdemelt szabadságát: „Attól tartok, ha elmegyek, kitör a káosz, minden széthullik – de még inkább tartok attól, hogy rájövök, ha elmegyek, minden ugyanúgy megy nélkülem is, ami azt bizonyítaná, való-

jában nincsen rám szükség!” Valami hasonló mondható megnyilatkozásaink állami ellenőrzéséről is: okkal félünk attól, hogy nincsenek többé titkaink, hogy a titkos állami szervek mindent tudnak, de még inkább van félnivalónk attól, hogy esetleg mégsem.

Az informátorok döntő szerepet játszanak a „nyilvános ész” életben tartásában. Assange, Manning, Snowden: ők a mi új hőseink, a digitális korunkhoz illő új etika példaszzerű esetei. Nem egyszerűen informátorok többé, akik leleplezik magánvállalatok (bankok, dohány- és olajcégek stb.) vagy állami hatóságok illegális gyakorlatait; magukat ezeket az állami szerveket leplezik le az „ész nyilvános használatát” űzve. Még több Manningre, Snowdenre van szükségünk, Kínában, Oroszországban és mindenütt. Kína és Oroszország például az Egyesült Államoknál jóval elnyomóbb államok – képzeljük csak el, mi történt volna orosz vagy kínai bíróság előtt egy Manning-szerű figurával (valószínűleg nem lett volna nyilvános per: egy kínai Manning egyszerűen csak eltűnt volna). Nem kellene azonban eltúloznunk az Egyesült Államok puhaságát: igaz, az Egyesült Államok nem bánik olyan kegyetlenül a bebörtönözöttekkel, mint Kína vagy Oroszország – technikai fejlettsége miatt egyszerűen nincs szüksége a nyíltan vadállatias módszerre (ellenben szükség esetén nagyon is készen áll erőszak alkalmazására). Ebben az értelemben az Egyesült Államok Kínánál is veszedelmesebb, amennyiben magukat az ellenőrzés céljából hozott intézkedéseit észre sem lehet venni, míg a kínai brutalitás nyíltan

megmutatkozik. Vagyis míg például Kínában mindenki számára világosak a szabadság korlátai – nincsenek ezzel kapcsolatos illúziók, az állam nyíltan elnyomó mechanizmus –, addig az Egyesült Államok hivatalosan garantálja a formális szabadságokat, aminek köszönhetően az egyének többsége úgy éli meg, szabadon él, s nem is tudatosul bennük, milyen nagy mértékben ellenőrzik őket állami mechanizmusok. Gondoljunk csak bele, milyen sokat megtudhat valaki rólunk, ha megnézi a bankszámláinkat, hogy milyen könyvet vásárolunk az Amazonon, elolvassa elektronikus leveleinket stb. Az informátorok a nyíltan elnyomó rendszereket leleplezve nem csupán megerősítik azt, ami nyilvánvaló, hanem valami sokkal fontosabbat tesznek: nyilvánossá teszik az annak a helyzetnek alapul szolgáló nem-szabadságot, amelyben szabadnak éljük meg magunkat.

Ez a vonás nem korlátozódik a digitális térre, hanem mélysegesen áthatja a szubjektivitásnak az „engedékeny” liberális társadalmat jellemző formáját. Amióta a választás szabadsága legfőbb értékke magasztosult, a társadalmi ellenőrzés és uralom nem jelenhet meg többé a szubjektum szabadságát megsértő tényezőként: a szabad egyének önmagukkal kapcsolatos élményeként kell megjelennie, ebből az élményből kell táplálkoznia. Ez a nem-szabadság gyakran ellentétének az álarcában jelenik meg: amikor meg vagyunk fosztva az általános egészségbiztosítástól, úgy mond a választás új lehetőségét kapjuk meg (megválaszthatjuk az egészségügyi szolgáltatót); amikor nem számíthatunk már hosszú távú foglalkoztatásra, s kénytelenek

vagyunk néhány évenként, sőt hetenként új, bizonytalan állás után kutatni, akkor úgymond lehetőséget kaptunk arra, hogy újra felfedezzük magunkat, és felfedjük a bennünk rejlő, nem sejtett kreatív potenciált; amikor fizetnünk kell gyermekeink iskoláztatásáért, akkor úgymond „önmagunk-vállalkozói” leszünk, és ahhoz a tőkéshez hasonlóan cselekszünk, akinek szabadon kell tudnia dönteni arról, hogyan fektesse be oktatásba, egészségügybe vagy utazásba az általa birtokolt (vagy kölcsönzött) erőforrásokat. Mivel állandóan bombáznak bennünket ilyen, ránk oktrojált „szabad választásokkal”, unos-untalan olyan döntéseket vagyunk kénytelenek hozni, amelyeket illetően valójában nincs kompetenciánk (vagy amelyekhez nem rendelkezünk elegendő információval), ezért egyre inkább elviselhetetlen szorongást okozó teherként éljük meg a szabadságunkat. Mivel egyedül, elszigetelt egyénekként nem vagyunk képesek kitörni ebből az ördögi körből, hiszen minél szabadabban cselekszünk, annál inkább a rendszer rabszolgáivá válunk, a hamis szabadság e dogmatikus szendergéséből egy Úr-figura ébreszthet föl bennünket.

Egy 2002. májusi tudósítás szerint a New York University tudósai közvetlenül egy patkány agyához kapcsoltak egy elemi jelzéseket továbbító számítógépes chipet, aminek köszönhetően egy kormányzó szerkezet segítségével irányítani tudták az állat mozgását (akár egy távirányítós autót). Egy eleven élőlény „akaratát”, a mozgással kapcsolatos „spontán” döntéseit először vette át külső gép. A nagy filozófiai kérdés itt természetesen az, hogyan „élte meg”

e kívülről eldöntött mozgásokat a szerencsétlen patkány: továbbra is spontán mozgásokként „élte-e meg” őket (másképp fogalmazva: egyáltalán nem tudatosult benne, hogy kormányozzák a mozgásait?), vagy pedig tudatában volt annak, hogy valami nincs rendben? S talán ebben rejlik a különbség a kínai polgárok és mi, a nyugati liberális országok szabad polgárai között: míg a kínai emberi patkányok legalább tudják, hogy ellenőrzés alatt állnak, addig mi a buta patkányok vagyunk, akik csak úgy bóklászunk, s nem vagyunk tudatában, hogy mozgásainkat monitorozzák.

Döntően fontos, hogy a WikiLeaks körül kiformálódó új enciklopédia független, nemzetközi bázist teremtsen magának, azért, hogy ez a vállalkozás ne legyen prédája a nagyhatalmak játékának (ahogyan történt Snowden esetében, akinek Oroszországban kell védelmet keresnie). Axiómának kellene tekintenünk, hogy Snowden és a Pussy Riot ugyanannak a küzdelemnek a részesei: új Internacionáléra, nemzetközi hálózatra van szükségünk az informátorok védelmének a megszervezése és üzeneteik terjesztése céljából. Már gyűlnek is a nevek a listán: Manning, Assange, Snowden... és Utku Kali, a török csendőrség közlegénye, annak a titkosszolgálati jelentésnek a kiszivárogtatója, amely felfedi, hogy a reyhanli vérengzést (a 2013. május 11-i robbantásban több mint 170-en haltak meg – a hivatalos szám 53) a radikális islamista csoport, az al-Nuszra Front szervezte meg. Rögtön a robbantást követően Törökország az Aszad-rezsimet vádolta meg a merénylet elkövetésével, de a kiszivárogtatott jelentésből kitűnt, hogy bár a török kormány előzetesen tudott

róla, nem akadályozta meg, sőt talán még „irányította” is ezt az idegen zászló alatt végrehajtott hadműveletet. Utku Kalit azonnal letartóztatták, s ma börtönben ül, katonai titkok kiszivárogtatásával vádolják.⁹ Az ilyen kiszivárogtatások nyújtanak betekintést abba, mi is megy végbe ma a színpalak mögött Szíriában.

Azért hőseink az informátorok, mert azt bizonyítják, hogy ha ők, a hatalom birtokosai, képesek rá, akkor mi is. Gyakran hallani manapság, hogy a demokrácia csakis alulról szerveződő közösségekből kiindulva újítható meg, mivel a megcsontosodott állami mechanizmusok érzéketlenek az embereket gyötrő gondok iránt; a problémák azonban, amelyekkel ma szembe kell néznünk, globális szervezeteket és aktivitási formákat igényelnek – a jó öreg nemzetállam egyszerre túl nagy és túl kicsi. Az ideális ellenerő az állammal szemben a két szint közvetlen összekapcsolódása volna: a transznacionális hálózatokat alkotó helyi civil társadalmi szerveződések. A probléma természetesen az, hogy az e hálózatokat alkotó tiltakozók nyilvánvalóan kisebbséget alkotnak. A nagy többség azt követően mutatott reakciója, hogy a média széles körben tudósított Snowden leleplezéseiről, leginkább az Altman *Nashville*-jében, Barbara Harris előadásában hallható dal emlékezetes soraival foglalható össze: „Mondhatod, hogy nem vagyok szabad, de annyi baj legyen.” („You may say I ain’t free, but it don’t worry me.”)

⁹ Személyes üzenetként kaptam az információt az isztambuli Engin Kurtayról.

VÁMPÍROK VS. ZOMBIK

A kibertér ellenőrzéséért vívott e küzdelem alapjában véve osztálykérdés, ami azt bizonyítja, hogy az osztályharc köszöni szépen, jól van. Amikor Obama elnököt megvádolták azzal, hogy felelőtlenül bevitte a politikába az „osztályharcot”, Warren Buffett kajánul megjegyezte: „Csakugyan van osztályharc, de az én osztályom, a gazdagok osztálya háborúzik, és győzni is fogunk.”¹⁰ Ha az amerikai közbeszédben még mindig tabunak számít is az osztályharc, Hollywoodba annál diadalmasabban tér vissza ez az elfojtott téma. Ott nem kell sokat kutatnunk az osztályharc után: tetszik vagy sem, gyorsan és váratlanul rábukkanunk. Gondoljunk csak a posztapokaliptikus kasszasikerekre (sőt még videójátékokra is), például Neil Blomkamp 2013-ban játszódó *Elitrium*-ára (2013), amelyben a gazdagok hatalmas, ember alkotta úrrálmáson élnek, míg a többiek kénytelenek a romokban heverő, egyetlen hatalmas latin-amerikai favela látványát kínáló Földön maradni.¹¹

¹⁰ Idézi Ben Stein: „In Class Warfare, Guess Which Class is Winning”, *New York Times*, 26 November 2006.

¹¹ A valósággal kapcsolatos, e téma alapjául szolgáló beállítódás az úgynevezett „konkáv, üreges Föld” – bizonyos források szerint még Hitler által is elfogadott – „hipotézisben” nyilvánul meg végletes formájában: abban a gondolatban, hogy mi, emberek egy üreges, gömb alakú világ, az örök kő és jég végtelen tömegébe zárt hatalmas, gömb alakú lyuk *belső* felületén élünk, a Nap pedig, az állócsillag, e lyuk közepén ragyog. (Hogyan magyarázhatjuk a napkeltét és a napnyugtat? E hipotézis hívei meggörbült fénysugarak hihetetlenül bonyolult elméleteit dolgozták ki.)

Ez a film abba a sorba illeszkedik, amely John Boorman *Zardoz*-ával (1974) kezdődött: ez a 2293-ban játszódó film posztapokaliptikus, többségében „barmok” – hétköznapi, nyomorúságos körülmények között az erőszak jegyében élő emberek – által lakott Földet ábrázol. Az „örökkévalók” uralkodnak rajtuk, akik a barmok egy kivételezett csoportját, a „kiirtókat” mint harcosokat felhasználva tartják ellenőrzésük alatt a hétköznapi barmokat. A kiirtók Zardoz istent imádják, egy hatalmas, szálló, üreges kőfejet, akinek az üzenete így szól: „A puska jó, a pénisz gonosz. A pénisz magot vet, új Életet, mely megmérgezi a földet az emberjárványával, mint régen. De a puska halált hoz, és megtisztítja a földet a barmok mocskától. Menjetek és öljetek!” Zardoz istenség látja el fegyverekkel a kiirtókat, míg azok gabonával látják el az istenséget, hogy táplálhassa az örvényben élő örökkévalókat, a civilizált lények kicsiny, láthatatlan erőterét által védett közösséget. A halhatatlan örökkévalók kellemes, de végső soron fojtogató életet élnek, s a film – megjósolhatóan – azzal végződik, hogy tönkremegy a védőpajzs, s így az örökkévalók újra felfedezik a szexet és a halandóságot.¹²

Ezek a filmek osztályok közti törésvonalak mentén, de nagyon sajátosan megosztott társadalomban játszódnak – ezt a fajta megosztottságot Peter Sloterdijk írta le az *Im Weltinnenraum des Kapitals* (A tőke világbelterében)

12 Két évvel később hasonló történetet mesélt el Michael Anderson filmje, a *Logan futása*: egy hedonista társadalom hatalmas buborékban él, és adottnak veszi, hogy nincs élet a védőburkon kívül.

című, a globálkapitalista modernitásunk nagy elbeszélését szégyentelenül megerősítő művében.¹³ Magyarázata szerint a globalizáció végső szakaszában bevégeződött a világrendszer fejlődési folyamata, és – kapitalista rendszerként – immár minden életfeltételt meghatároz. E fejlődés első jele az 1851-es világkiállítás színhelye, a londoni kristálypalota volt: az épület olyan világbeltér konstrukciójaként és expanziójaként ragadta meg a globalizáció elkerülhetetlen exkluzivitását, amelynek határai láthatatlanok ugyan, de kívülről gyakorlatilag áthatolhatatlanok, és amely a globalizáció másfél milliárd nyertesének otthona. Háromszor ennyien tolonganak az ajtó előtt. Következésképpen a tőke „világbeltere nem agora vagy a szabad ég alatt tartott vásár, mint inkább olyan melegház, amely minden korábban külsőt belülré vont”.¹⁴ Ez a kapitalista túlzásokra épülő belső határoz meg mindent: „Nem az az újkor fő ténye, hogy a Föld kering a Nap, hanem az, hogy a pénz kering a Föld körül.”¹⁵ Miután a folyamat földgolyóvá változtatta át a világot, „a társadalmi élet csak egy kitágult interieurben, otthonosan berendezett és mesterségesen klimatizált belső térben játszódhatott le”.¹⁶ Mivel kulturális kapitalizmus uralkodik, ezért a világformáló

13 Lásd Peter Sloterdijk: *Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

14 Sloterdijk, i. m., 26. o.

15 Uo., 79. o.

16 Uo., 267. sk. o.

felfordulások is csak belül játszódnak le: „Ilyen feltételek között történelmi események nem, legfeljebb háztartási balesetek következhetnek be.”¹⁷

2013. december 1-jén legalább heten haltak meg, amikor az olaszországi Pratóban, Firenze központjától tíz kilométerre leégett egy kínai tulajdonban levő ruhagyár: a területén felépített kartondoboz-szállásokban alvó munkások égték benn.¹⁸ A baleset a város sok ruhagyárnak helyet adó, Macrolotto nevű ipari körzetében történt. Riberto Pistonina, egy helyi szakszervezeti vezető így kommentálta az eseményt: „Senki sem állíthatja, hogy meglepte a dolog, hiszen mindenki tudja évek óta, hogy a Firenze és Prato közti térségben százak, ha nem ezrek élnek és dolgoznak csaknem a rabszolgaság körülményei között.”¹⁹ Csak Pratóban legalább 15 000 regisztrált bevándorló él (a teljes népesség száma kb. 200 000), és több mint 4000, kínai tulajdonban lévő vállalkozás működik. Valószínűleg további több ezer kínai él illegálisan a városban, akik akár napi tizenhat órát is dolgoznak olcsó ruhaneműt forgalmazó nagykereskedők számára. Nem kell tehát a globális Dómon kívüli nyomorúságos élet után a messzi Sanghaj külvárosaikban (de legalábbis Dubaiban és Katarban) kutatni, és álságosan Kínára mutogatni.

17 Uo., 268. o.

18 Vö.: <http://www.reuters.com/article/2013/12/01/us-italy-fire-idUSBRE9B00ED20131201>.

19 Vö.: <http://www.nbcnews.com/news/other/deadly-factory-fire-highlights-near-slavery-conditions-italy-f2D11681836>.

A harmadik világbeli nyomor itt van, a mi házunkban, épp csak nem látjuk (vagy úgy teszünk, mintha nem látnánk).

Sloterdijk helyesen mutat rá arra, hogy a kapitalista globalizáció nemcsak nyitottságot és hódítást jelent, hanem önmagába zárt, a Belült és a Kívült elválasztó glóbuszt is. A két aspektus elválaszthatatlan egymástól: a kapitalizmus globális kiterjedése abban gyökerezik, ahogyan radikálisan véghez viszi az egész bolygón az osztályokra való elkülönítést, elválasztva azokat, akiket véd a gömb, azoktól, akik kívül vannak a védőburkán.

Az osztályharc meglepőbb példáját nyújtja a 2012-ben moziba került két, Abraham Lincolnról szóló hollywoodi film: Spielberg nagyszabású, derűs, liberális, „minőségi” *Lincoln*-ja és a nyilvánvalóan nevetséges szegény rokona, az *Abraham Lincoln, a vámpírvadász*. Egy filmkritikus megállapítása szerint Spielberg „nagyjából úgy mossa tisztára Lincolnt, ahogyan Martin Luther King Jr.-t mosta tisztára a politikai kultúránk, amely a sebek begyógyítását és az egységet hangsúlyozza az igazság és az igazságosság rovására”.²⁰ Röviddel a polgárháborúban aratott győzelmet megelőzően Lincolnnak „körmönfont jogászkodással, kisstíliú kegygyakorlással és személyes akaratát latba vetve” sikerül keresztülvinnie a rabszolgaság megszüntetéséről rendelkező kiegészítés életbe léptetését. A cselekmény középpontjában a kormányzó elitek állnak, Lincoln pe-

20 Louis Nayman: „Lincoln: Better Off Undead”, *In These Times*, 15 November 2012.

dig a legfőbb bennfentesként jelenik meg.”²¹ Az *Abraham Lincoln, a vámpírvadász* pedig – ezzel nyilvánvaló ellen-tétben – azt mutatja meg, „hogyan megy végbe forradalmi változás a kívülállók és az elnyomottak harciassága és mobilizációja révén”.²² Lincoln, akinek az anyját vámpírok ölték meg, felfedezi, hogy az Egyesült Államokból kivált, az Amerikai Konföderációs államot létrehozó államok mögött is vámpírok állnak. A vámpírok vezére egyezséget köt Jefferson Davisszel: a vámpírok segíteni fogják a konföderációs hadsereget, ha a Dél rendszeresen szállít nekik fekete rabszolgákat, így biztosítva számukra a táplálékot jelentő vér forrását. Lincoln, amikor erre rájön, arra használja fel az Egyesült Államok ezüstartalékait, hogy ezüst puskagolyókkal szerelje fel a hadsereget, így biztosítva az északiak gettysburgi győzelmét. Nevetséges? Igen, határozottan az. De maga ez a nevetségesség az ideológiai elfojtás vagy még inkább a pszichotikus elvetés tünete – a Szimbolikusból kizárt visszatér a hallucináció által képviselt Valóban, a kizárt pedig az osztályharc, a maga teljes brutalitásában. Megkockáztathatnánk azt a hipotézist, hogy a horrorfilmek a vámpírok és a zombik közti különbség álcájában ábrázolják az osztálykülönbségeket. A vámpírok jó modorúak, választékos ízlésűek és arisztokratikusak, a hétköznapi emberek között élnek, míg a zombik esetlenek, tehetetlenek és koszosak, kívülről intéznek támadást, mintegy a kirekesztettek primitív lázadását jelenítik

21 Uo.

22 Uo.

meg. A zombikat és a munkásosztályt az 1932-ben, Victor és Edward Halperin rendezésében készült film, *A fehér zombi* azonosította egyértelműen – ez volt az első egész estés zombifilm, még mielőtt a brutális kapitalistákra és a munkások harcára történő közvetlen utalásokat megtiltó Hays-féle szabálygyűjtemény elkezdte volna szabályozni a hollywoodi mozikat. Ebben a filmben nincsenek vámpírok – a zombikat irányító fő gazembert viszont (s ez fontos mozzanat) az a Lugosi Béla alakítja, akit egy évvel korábban Dracula szerepe tett híressé. *A fehér zombi* a legnevezetesebb rabszolgalázadás helyszínén, Haitiban játszódik egy ültetvényen. Az ültetvény új tulajdonosának Lugosi megmutatja a cukorgyárát, amelyben zombik dolgoznak, akik – mint Lugosi készségesen elmagyarázza – nem panaszkodnak a hosszú munkaidő miatt, nem alakítanak szakszervezeteket, sohasem sztrájkolnak, hanem csak dolgoznak és dolgoznak. Ilyen film csak a Hays-féle szabálygyűjtemény alkalmazása előtt volt lehetséges.

Csak az osztályharcra a háttérben pillanthatjuk meg az összetűzésben álló politikai pozíciók alapjául szolgáló logikát. Alain Badiou²³ négy fő mai társadalmi-politikai orientációt különböztetett meg, amelyekről könnyen látható, hogyan alkotnak egy újabb, Greimas-féle szemiotikai négyzetet: (1) a tiszta, liberális, globális kapitalizmust; (2) puhább, jóléti állami változatát (vagyis elfogadjuk ugyan a kapitalizmust, de azzal a fenntartással, hogy úgy

23 A 2013. X. 11-12-én Isztambulban tartott „A globális kapitalizmus és az újbaloldal” című konferencián elhangzott felszólalásában.

kell szabályozni, hogy biztosítsa az egészségügyi ellátást, az oktatást, érvényesüljön a szegények iránti szolidaritás stb.); (3) a közvetlen, reakciós, fundamentalista antikapitalizmust; (4) a radikális emancipációs mozgalmakat. Ez a négy pozíció az alábbi három tengely mentén rendezhető el: prokapitalizmus (1–2) versus antikapitalizmus (3–4); politikai jobboldal (1–3) versus politikai baloldal (2–4); tiszta (1–4) versus nem tiszta (2–3), ahol is a „tisztaság” az olyan, konzisztens álláspontot jelöli, amely a (kapitalista vagy antikapitalista) alappremisszából adódó összes következtetést levonja, míg a „nem tiszta” valamiféle kompromisszumot jelöl (mondjuk a jóléti államot célul kitűző szociáldemokrácia szabályozott, ellenőrzött kapitalizmust támogat, olyan társadalmat, amelyben az egyetemes szolidaritás és az igazságosság is helyet kap). S talán van még két pozíció: (5) az autoritárius kapitalizmus (mint az „ázsiai értékeken alapuló” szingapúri vagy kínai kapitalizmus; s végül (6) a régi, „totalitárius” kommunista baloldal maradványai (Kuba, a kambodzsai Vörös Khmer, Észak-Korea, az Indiában és Nepálban aktív maoista lázadók. Az (5) jobboldali, prokapitalista és nem tiszta; a (6) baloldali, antikapitalista és tiszta. Vannak olyan pozíciók, amelyek nyilvánvalóan tükrözik egymást – az (5) és a (2) nyilvánvalóan egymás tükörképei: a jobboldal versus baloldal tengely mentén egymással szemben álló mindkét pozíció a tiszta liberális kapitalizmus szabályozására törekszik, az egyik a hagyományos értékek és az autoritárius állam, a másik pedig a jóléti állam eszközeinek a segítségével. Ugyanígy a (3) és a (6) is tükrözi egymást a baloldal–jobboldal ten-

gely mentén: mindketten a társadalom életének a „zárt társadalom” „totalitárius” projektje szerinti újrászervezésével próbálnak meg kilépni a kapitalista univerzumból. S végül az (1) és a (4) szintén tükrözik egymást ugyanezen tengely mentén, abban az értelemben, hogy ezek ketten együtt világosan megtestesítik az alapvető társadalmi-politikai antagonizmust: globális kapitalizmus versus annak emancipatorikus meghaladása. A kulcsmozzanat természetesen megkülönböztetni a (6)-ot a (4)-től, illetve az (5)-öt a (3)-tól. Az (5) és a (3) esetében – autoritárius kapitalizmus, illetve közvetlen reakciós antikapitalizmus – világosnak látszik ugyan, *de facto* azonban egyre inkább eltűnik a különbség. A „fundamentalista” vallási rezsimek, mégoly erőteljesen antikapitalista legyen is a retorikájuk, általában nemcsak arra találnak módot, hogy hozzászokjanak a globális kapitalizmushoz, de még arra is, hogy tökéletesen integrálódjanak a globális kapitalizmusba (gondoljunk csak Szaúd-Arábiára). A (4) versus (6) esetében ennek ellenkezőjével van dolgunk: a Vörös Khmer rezsim és egy tetszőleges radikális-emancipatorikus mozgalom is tiszta, balos és antikapitalista, de van köztük egy, az összes többi, őket elválasztó különbségnél gyökeresebb különbség.

E különbség felismeréséhez döntően fontos felismerünk az esetleg hasonlónak, sőt azonosnak csengő kijelentések közti különbségeket. Az Európában, s kivált Spanyolországban szüntelenül zajló, tömegmértékű megmozdulások egyik közös motívuma a teljes „politikai elit” elutasítása, bal- és jobboldalié egyaránt. Arra hivatkozva utasítják el az egész elitet, hogy korrupt, fogalma sincs

a hétköznapi emberek valóságos gondjairól stb. Ebben azonban két radikálisan ellentétes álláspont fejeződhet ki: egyfelől az egész politikai osztály populistamoralista elutasítása („mind ugyanolyanok, az összes politikus kurva”), ami mögött rendszerint az új Úr iránti igény munkál, aki majd megtisztítja ezt a korrupciótelevényt, és a becsületesség nevében ragadja magához a hatalmat; másfelől pedig *valami egészen más*, olyasmi, ami valóban kilép a hegemon politikai tér körvonalait meghatározó bináris szembeállítások (republikánusok versus demokraták, konzervatívok versus munkáspártiak) keretéből. E második esetben nem az a logika munkál, hogy „mind ugyanolyanok”, hanem az, hogy „az elvi ellenségünk természetesen a kapitalista jobboldal, de az intézményesült baloldal zsarolását is elutasítjuk, azét a baloldalt, amely arra hivatkozva kéri támogatásunkat, hogy csak ők képesek megállítani a jobboldalt”. E második pozíció a „sem-sem” álláspontja: nem akarjuk X-et, de annak inherens negációját, azaz az ugyanabban a mezőben maradó ellentétét sem. Ez nem azt jelenti, hogy „mind ugyanolyanok”, hanem épp azt, hogy ők nem „mind” (a nem-mindből, a valamilyen kivételen alapuló mindből adódó paradoxonok lacani értelmében). A „mind ugyanolyanok” azt jelenti, hogy akarjuk a kivételt, akarunk valamilyen egyenes/becsületes politikát, amely kiszakad a szokványos korrump politikából, amely se nem jobb-, se nem baloldali. A „sem-sem” esetében azonban a jobb tagadása az (intézményesült) balt adja nekünk, a bal tagadásából viszont nem a jobbot kapjuk meg újra, mint inkább egy olyan

nem-balt, amely jellegében baloldalibb, mint maga az (intézményesült) baloldal.

A CINIKUS NAIVITÁSA

Ahhoz, hogy eligazodjunk ebben a zűrzavarban, ki kell törnünk az ideológiai korlátaink közül. De hogyan? Valóban járható út-e ez ma, amikor gyakran annyira közvetlen és nyílt a hatalmon lévők cinizmusa, hogy láthatólag nincs szükség az ideológia kritikájára? Miért vesztegessük az időt, s bonyolódjunk bele fáradtságos „szimptomatikus olvasásba”, kimutatva a hézagokat és az elfojtásokat a hatalmon lévők nyilvános diskurzusában, amikor ez a diskurzus többé vagy kevésbé nyíltan, de elismeri partikuláris érdekeiket? Mindazonáltal több probléma is akad ezzel a tézissel. A cinikus társadalomnak ez a fogalma, amelyben a hatalmon levők brutálisan elismerik, hogy mit tesznek, egyáltalán nem elégséges. Épp akkor esnek végletes tévedésbe, amikor nyíltan és „realisztikusan” elismerik, hogy végső soron minden a hatalomról, a pénzről vagy a befolyásról szól; pontosan az illúziók nélküli realizmusuk okozza a vakságukat. Végzetesen alulértékelik a könnyörtelen hatalmi játékaikat vagy pénzügyi spekulációkat strukturáló és fenntartó illúziók hatékonyságát. Hitler uralmának elején a nagytőkés cinikusok gondolkodtak így: „Hagyjuk, hadd ragadja meg Hitler a hatalmat, és szabaduljunk meg a baloldaltól, majd pedig tőle magától is megszabadulunk.” A 2008-as pénzügyi válságot nem vak idealisták idézték elő, hanem „a kap-

zsiság jó” jegyében cselekvő cinikus bankárok. Ez jelenti Sloterdijk alábbi, a cinikus észre vonatkozó régi formulájának a korlátját: „Tudják, mit tesznek, de teszik, mert a dologi kényszerek és az önfenntartási ösztönök rövid távon ugyanazt a nyelvet beszélnek, s azt mondják nekik, így kell lennie.”²⁴ Vakok a brutális „realista” állásponttal szervesen együtt járó illúziókra. Hadd emlékeztessék Marx ragyogó elemzésére, hogy az 1848-as francia forradalom során miképp működött a konzervatív-republikánus Rendpárt a királypártiság két ágának (az orléanistáknak és a legitimistáknak) a koalíciójaként „a köztársaság név nélküli biradalmában”.²⁵ A Rendpárt parlamenti képviselői a gúny eszközeként használták republikanizmusukat: a parlamenti vitákban szüntelenül nevetségessé tették a Köztársaságot, hogy tudható legyen, valódi céljuk a monarchia visszaállítása. Nem voltak azonban tudatában annak, hogy ők maguk tévesen ítélték meg uralkodásuk igazi társadalmi hatását. Valójában ugyanis egyre inkább megszilárdították az általuk oly nagyon megvetett burzsoá köztársaság kereteit (például a magántulajdon biztonságának a garantálásával). Így tehát nem egyszerűen köztársasági álarcot viselő királypártiaknak bizonyultak, noha ennek tekintették magukat, maga a „belső” királypárti meggyőződésük volt az igazi társadalmi szerepüket álcázó, megtevesztő

24 Peter Sloterdijk: *Kritik der zynischen Vernunft*, Band 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, 37. o.

25 Lásd Karl Marx: „Oszályharcok Franciaországban”, MEM 7/55. o.

homlokzat. Röviden: őszinte királypártiságuk tényleges republikanizmusuk fantazmatikus támasza, s távolról sem a nyilvános republikanizmusuk rejtett igazsága volt. Mint Marx forgalmazott, a royalisták

maguk sem kevésbé tévedtek egyesült uralmuk tényét illetően. Nem értették meg, hogy ha frakcióik mindegyike önmagában tekintve royalista is, vegyületük termékének szükségszerűen *republikánusnak* kellett lennie. Ennélfogva azt látjuk, hogy ezek a royalisták kezdetben azonnali restaurációban hisznek, később – tájékozódó dühvel és a köztársaság elleni halálos szidalmakkal ajkukon – konzerválják a köztársasági formát, végül beismerik, hogy csak a köztársaságban tudják egymást elviselni, és a restaurációt bizonytalan időre elnapolják. Maga az egyesített uralom élvezése megerősítette mind a két frakciót és még kevésbé tette képessé és hajlandóvá arra, hogy bármelyikük alárendelje magát a másiknak, vagyis, hogy restaurálja a monarchiát.²⁶

Marx itt a pervertált libidinális ökonómia pontos esetét írja le: van egy Cél (a monarchia visszaállítása), melyet a csoport tagjai az igazi céljukként észlelnek, amelyet azonban taktikai okokból nyilvánosan meg kell tagadniuk; nem annak sokféle útja-módja okoz nekik élvezetet, ahogyan obszcénül csúfot űzhetnek az ideológiából, amelyet nyilvánosan követniük kell (vagyis nem a republikanizmus

26 Uo., 56. o.

íránt táplált harag és az ellene intézett kirohanások), hanem maga a hivatalos Céljuk megvalósításának határozatlan időre való elodázása (aminek köszönhetően képesek egységben uralkodni). Képzeljük el az alábbi forgatókönyvet: úgy fest a magánéletem, hogy boldogtalan a házasságom, mindig minduntalan gúnyolom a feleségemet, s kijelentem, hogy el akarom hagyni őt a szeretőm miatt, akit igazán szeretek; s miközben kis gyönyöröket meríték a feleségem elleni kirohanásokból, az engem életben tartó élvezetet az okozza, hogy határozatlan időre elhalasztom azt, hogy valóban elhagyjam a feleségemet a szeretőm kedvéért. S visszatérve a politikához: nem hasonlítottak-e az amerikai republikánusok a reagani adminisztráció idején igencsak a Rendpártra? Az orléanisták az ő esetükben a new-tech liberális kapitalisták, a legitimisták pedig az anti-establishment populisták voltak (ez utóbbiakból formálódott ki később a Tea Party mozgalom) – gyűlölték ugyan egymást, de tudták, hogy csak együtt uralkodhatnak, így tehát mindkét irányzat vég nélkül elodázta az őket valóban foglalkoztató lépéseket (például az abortusztilalmat). Ez a mai cinikus politika formulája: az igazi átverték maguk a cinikusok, akik nincsenek tudatában annak, hogy igazságuk valójában abban rejlik, amit gúnyolnak, nem pedig titkolt meggyőződéseikben. Maga a cinizmus pervertált beállítódás: másokba, a (nem-cinikus) balekokba helyezi át saját megosztottságát. Mint Freud kimutatta, a perverz aktivitás ezért nem a tudattalan nyílt megmutatása, hanem annak legnagyobb elködösítése.

Henry Kissingerrel, a *par excellence* cinikus *Realpolitik*-errel kapcsolatban egyetlen dolog igazán szembeötlő: az, hogy mennyire tévesek voltak a jóslatai. Az 1991-es Gorbacsov elleni katonai puccs hírére azonnal tényként fogadta el az új hatalmat (amely három nappal később csúfosan megbukott). Röviden: amikor a szocialista rezsim már élőhalottak voltak, a velük megkötendő, hosszú távra szóló egyezségben gondolkodott. Ez a cinizmus korlátozottságának tökéletes példája: a cinikusok a Lacan-féle *les non-dupes qui errent* (a tévedésben leledző meg nem tévesztettek); nem ismerik fel az illúziók szimbolikus hatékonyságát, azt, ahogyan az illúziók a társadalmi valóságot generáló tevékenységet szabályozzák. A cinizmus álláspontja a bölcsesség álláspontja – a paradigmátikus cinikus négy szemközt, bizalmas, visszafojtott hangon így szól hozzád: „Nem érted, hogy valójában minden a pénzről/hatalomról/szexről szól, hogy a magasztos értékek mind üres frázisok, amelyek semmit sem jelentenek?” A filozófusok ebben az értelemben ténylegesen hisznek az eszmék erejében, hiszik, hogy eszmék irányítják a világot, a cinikusok pedig teljes joggal vádolják meg őket ezzel a bűnnel – a cinikusok azonban nem látják saját naivitásukat, cinikus bölcsességük naivitását. A filozófusok az igazi realisták: mindannyian tudatában vannak annak, hogy lehetetlen és inkonzisztens a cinikus pozíció, hogy a cinikusok ténylegesen azt az elvet követik, amelyet nyilvánosan gúnyolnak. Ha valaha is létezett cinikus, az Sztálin volt – de épp ezért hitt őszintén a kommunizmusban.

A cinizmus e vakságának az az általános elméleti megfontolás szolgál alapul, hogy az ideológia kritikájának tartalmaznia kell a konstruált tudatlanság elméletét. Ugyanis a tudáshoz nagyon hasonlóan a tudatlanság is társadalmilag konstruált, mind az ötven árnyalatában, az egyszerű, közvetlen tudatlanságtól, amely állapotban még azt sem tudjuk, hogy nem tudunk, a köztes fokozatokon át (különös tekintettel az intézményes tudattalanra) egészen annak udvarias ignorálásáig, amit nagyon is jól tudunk.²⁷ Idézzük csak fel Martin Luther King liberális recepcióját, amely önmagában a nem-tanulás példaszerű esete. Henry Louis Taylor nemrégiben megfogalmazott megállapítása szerint:

Mindenki, még a legkisebb gyermek is tud Martin Luther Kingről, el tudja mondani, hogy élete legnevezetesebb eseménye a „Van egy álmom” beszéd volt. Ennél az egy mondatnál azonban senki sem tud többet mondani. Mindössze annyit tudunk, hogy volt egy álma ennek a fickónak. Nem tudjuk, mi volt ez az álom.²⁸

King nagy utat tett meg az 1963-as washingtoni meneteléstől kezdve, amelynek során tömegek éltették és

27 Lásd *Agnology: The Making and Unmaking of Ignorance*, ed. Robert Proctor and Londa Schiebinger, Stanford: Stanford University Press, 2008.

28 Az idézet forrása: http://www.boston.com/news/nation/articles/2008/01/21/kings_complexity_often_ignored/.

„nemzetünk erkölcsi vezetőjeként” emlegették őt: azzal, hogy a szegregáció problémáján kívül más problémákkal is kezdett foglalkozni, jórészt elvesztette a közvélemény támogatását, és egyre inkább páriának kezdett számítani. Harvard Sitkoff szerint azért kezdett a szegénység és a militarizmus problémáival foglalkozni, mert életbe vágóan fontosnak tartotta őket ahhoz, hogy „az egyenlőség csakugyan valóságos legyen: ne csak a faji, hanem a tényleges egyenlőséget jelentse”.²⁹ Badiou fogalmaival élve: King messze a faji szegregáción túl is az „egyenlőség axiómáját” követte – élete legutolsó időszakában szegénység- és háborúellenes problémákkal foglalkozott. Állást foglalt a vietnami háború ellen, és Memphisben járt a sztrájkoló egészségügyi dolgozók támogatása céljából, amikor 1968 áprilisában megölték. „Kinget követni a népszerűtlen út követését jelentette, nem a népszerűt.”³⁰ Röviden: King erkölcsi ikonná emelése együtt járt a róla tudottak jó részének az emlékezetből való szisztematikus kitörlésével.

A szisztematikus ignorálás másik esete a pszichoanalízist érinti: Gerard Wajcman jogos megállapítása szerint korunkban, amely engedékenynek tekinti magát, olyan, amely megsérti a szexuális tabukat és megszünteti az elfojtásokat, idejétműltté téve így a pszichoanalízist, különös módon feledésbe merült Freudnak a gyermeki szexualitással kapcsolatos alapvető felismerése:

29 Uo.

30 Uo.

Az egyetlen megmaradó tilalom, az egyedüli szent érték a társadalmunkban, amely megmaradni látszik, a gyerekekkel kapcsolatos. Tilos megérinteni a kis szöszkék egyetlen hajszálát is, mintha a gyerekek újra felfedezték volna az angyal tisztaságát, amelyet illetően Freudnak sikerült némi kétséget ébresztenie. És ma Freud kétségtelenül diabolikus figuráját ítéljük el, akként látva őt, aki – felfedvén a gyermeklét és a szexualitás viszonyát – egészen egyszerűen megfosztott bennünket szűzies gyermekségünkötől. Egy olyan korban, amelyben minden utcákon találkozunk a szexualitás nyílt ábrázolásával, furcsa módon teljes erővel újra felbukkant az ártatlan gyermek képe.³¹

Vég nélkül sorolhatjuk a hasonló eseteket – itt legyen elég a gyarmatosított népekkel kapcsolatos tényeknek a gyarmatosítók által kikényszerített ignorálására gondolnunk. Nemcsak tényeket érint ez az ignorálás, hanem még inkább a „primitívek” megértéséhez szükséges koordinátákat kínáló ideológiai teret. (Például amikor olyan törzsszel találkoztak az első etnológusok, amelynek madár volt a totemállata, automatikusan azt a nevetséges hitet tulajdonították a törzs tagjainak, hogy ez a madár a törzs őse.) A legalapvetőbb ignorálás azonban a Törvényben rejlik benne: a saját obszcén talapzatát érinti.

31 Gerard Wajcman: „Intimate Extorted, Intimate Exposed”, *Umbr(a)*, 2007, 47. o.

2013. december 3-án arról tudósított az izraeli *Haaretz*, hogy ultraortodox nem-hivatalos „öltözködéscsöszök” speciális, feltindukáló réteggel bevont szemüveget árultak: néhány méter távolságra világos látást biztosítottak, hogy ne akadályozzák a mozgást, de ennél nagyobb távolságban mindent elmosódottan lehet látni vele, a nőket is beleértve.³² Ezzel analóg módon könnyen elképzelhetünk agresszív cionistákat, akik olyan szemüveget árulnak, amely valahogyan elhomályosítja a palesztinokat és az épületeiket, aminek következtében olyannak látja viselője a Szentföldet, amilyennek szerinte lennie kellene.

A TÖRVÉNY OBSZCÉN TALAPZATA

A legenda szerint (a katolikus) Alfred Hitchcock egyszer egy kis svájci városban autózott át. Hirtelen rámutatott valamire a távolban, és így szólt: „Ez a legijesztőbb jelenet, amit valaha is láttam!” Mellette ülő barátja abba az irányba nézett, amerre Hitchcock mutatott, és meglepődött: semmi szokatlant sem látott, csak egy papot, aki egy kisfiú vállára tette a kezét, miközben beszélgetett vele. Hitchcock leállította az autót, letekerte az ablakot, és így kiáltott: „Szaladj, fiú, mentsd az életed!” Vezetjük úgy, hogy az anekdota Hitchcock excentrikus showmanségét

32 Lásd: <http://www.haaretz.com/blogs/routine-emergencies/why-ultra-orthodox-men-wearing-modesty-glasses-is-a-fabulous-idea-1.457453>.

szemlélteti, de csakugyan a katolikus egyház „sötétségének a mélyére” visz bennünket. Hogyan?

Hadd világítsam meg ezt a megállapítást egy sor, különböző területekről vett példa segítségével. *Az élet értelme* című Monty Python-produkcióban a tanár megkérdezi a tanítványait, hogyan lehet izgatni a vaginát. A tudatlanságon kapott tanítványok zavarukban szemlesütve mormolnak félig-meddig artikulált válaszokat, miközben a tanár többször is komolyan megfeddi őket amiatt, hogy nem gyakorolják otthon a tárgyat. Felesége segítségével ezután demonstrálja nekik, hogy hatol be a pénisz a vaginába. Az egyik fiú unalmában lopva kinéz az ablakon, mire a tanár szarkasztikusan megkérdezi tőle: „Volnál kedves elmondani nekünk, mi olyan vonzó kinn, az udvaron?” Azért annyira hátborzongató ez a jelenet, mert világosan láttatja, hogyan támaszkodik a felettes-én valamiféle imperatívuszára a szexuális élvezet: nem spontán jön, hanem kötelesség.

Az epizód legeleje még világosabban megmutatja ezt. A diákok várják a tanárt, unatkozva ülnek a padban, ásítognak. Amikor az ajtóhoz közel álló fiú elkiáltja magát, „Jön a tanár!”, a diákok hirtelen elkezdnek vadul kiabálni, papírgombócokkal dobálózni, rázni az asztalukat stb., vagyis elkezdik mindazt tenni, ami a dolguk a tanár távollétében, hogy amikor végre belép, bosszankodva rájuk kiálthasson: „Ne cirkuszoljatok tovább! Csend!” Azt teszi világossá ez a jelenet, hogy a tanárt bosszantó „transzgresszív” mozgolódás valóban ellene irányul: nem spontán szórakozás, hanem a tanárnak szóló előadás. Nem ugyanez érvényes-e az élvezet legintenzívebb formáira is – nevezetesen, hogy nem

spontán megnyilvánulásról, hanem szerzett ízlésről, valami utánzással megtanulról van szó az esetükben? Idézzük csak fel a dohányzással vagy rövidital-fogyasztással kapcsolatos első élményünket: rendszerint egy kicsit idősebb társunk azt mondja nekünk titokzatos arccal, hogy ezt csinálják a felnőttek, s odanyújt nekünk egy szál cigit vagy egy kupica italt; ilyenkor, mint számítani lehet rá, az első reakció az undor – köhögni, köpködni kezdünk, és felkiáltok: „Ez volna úgymond *kellemes*?” Majd pedig lassanként megtanulom élvezni, sőt tán még függő is leszek. Ha közvetlen élvezetet akarunk, a dohánynál vagy az alkoholnál sokkal jobb a gyümölcslé vagy a kakaó. S nem ugyanez érvényes végső soron még a szexre is? Közvetlenül élvezetes dolog például a szimpla ölekezés, esetleg a maszturbálás, s határozottan nem az a közösülés teljes aktusához szükséges komplex erőfeszítés, amit ismét csak meg kell tanulnunk.

Hasonló tanulság adódik a káromkodásból. Úgy tűnhet, ha egy udvarias beszélgetés közepén begurulunk, s nem tudjuk már visszafogni magunkat, elkezdünk vadul káromkodni... de így van ez? Van egy rituálém a legjobb barátaimmal (illetve közülük néhányval): a találkozásunk utáni első öt perc a formulaszerűen ismétlődő nyers és ízléstelen káromkodások időszaka („kúrd seggbe az anyádat”, „hogy fulladnál meg a saját szarodban”, és amit csak el tudtok képzelni); aztán belefáradunk ebbe, egy biccen-téssel nyugtázzuk, hogy vége ennek az elég unalmas, de elkerülhetetlen bevezető rituálénak, s megkönnyebbülve, hogy letudtuk kötelességünket, lehiggadunk, és elkezdünk normálisan, udvariasan beszélgetni, úgy, ahogyan

a magunkfajta kedves, megfontolt emberekhez illik. Újra az a tanulság adódik tehát, hogy bár lehetnek spontának a gyönyörök, a túlzó élvezetkitörésekben nincs semmi spontán – erőfeszítés kell a megtanulásukhoz.

Ezt a tanulságot a kollektív erőszak bizonyos formáira – például a csoportosan elkövetett nemi erőszakra vagy gyilkosságra – is kellene alkalmaznunk. A társadalmi élet különböző szintjein érvényesülő nem-egyidejűség egyik legreálisabb következménye a nők ellen elkövetett erőszakos cselekmények számának növekedése – nem egyszerűen a spontán, hanem a szisztematikusan elkövetett, bizonyos társadalmi kontextusra sajátosan jellemző, mintát követő és világos üzenetet közvetítő erőszakos cselekményeké. Miközben okkal rettentünk meg a csoportos erőszak indiai eseteiről hallva, van valami gyanús a nemzetközi visszhangjukban. Mint Arundhati Roy rámutatott, az egyöntetű erkölcsi ítékezés okát az erőszakot elkövetők szegénysége okozta. Talán ajánlatos volna tehát érzékelésünket kitágítva más hasonló jelenségeket is e körbe tartozónak tekinteni. A Texas állam és Mexikó határa mentén fekvő Ciudad Juarezben a nők ellen elkövetett sorozatgyilkosságokban nem egyszerűen egyéni patológiák megnyilvánulásait kell látnunk, hanem a helyi bandák szubkultúráját alkotó, ritualizált tevékenységet (először csoportos nemi erőszak, ezt követi a halálra kínzás, amihez hozzátartozik a mellbimbó levágása ollóval), a független, dolgozó nők új osztályának megjelenésére adott macsó reakciót.³³ Még vá-

33 Lásd Sergio Gonzales Rodriguez: *The Femicide Machine*, Los Angeles: Semiotext(e), 2012.

ratlanabb jelenség a nyugat-kanadai, Vancouver körül található rezervátumok női őslakosai ellen elkövetett erőszakcselekmények és gyilkosságok sorozata, megannyi eleven cáfolata annak, hogy Kanada – mint hirdeti magát – a toleráns jóléti államok mintaszerű esete volna: fehér férfiak egy csoportja elrabol, megerőszakol és megöl egy nőt, majd pedig a megcsonkított tetemet elhelyezi még épp az ilyen esetek kivizsgálására teljesen alkalmatlan törzsi rendőrség illetékességi körébe tartozó rezervátum területén. Amikor a rendőrség munkatársai felveszik a kapcsolatot a kanadai hatóságokkal, azok általában a helyi közösségre igyekeznek korlátozni a nyomozást, hogy a drog- és alkoholfogyasztás számlájára írható helyi családi erőszak eseteként tüntethessék fel a bűntettet.³⁴ Mindezekben az esetekben a gyors industrializációval és modernizációval együtt járó társadalmi földindulás vált ki vadállatias reakciókat az e fejleményt fenyegetésként átélő férfiakból. S mindezeknek az eseteknek az a döntő vonásuk, hogy az erőszakos cselekmény nem a nyers, vadállatias, a civilizált szokások láncait széttörő energiából fakad, hanem valami olyan tanult dologból, ami egy közösség szimbolikus szubsztanciájának kívülről rákényszerített, ritualizálódott része. Nem az aktus kegyetlen vadállatiassága van elfojtva, háttérbe szorítva a nyilvánosság „ártatlan” tekintete elől, hanem pontosan

34 Lásd Wally T. Oppal (British Columbia rendőrkapitánya): *Forsaken: The Report of the Missing Women Commission of Inquiry*, 19 November 2012 (http://www.ag.gov.bc.ca/public_inquiries/docs/Forsaken-ES.pdf).

annak a szimbolikus szokáshoz kapcsolódó „kulturális”, ritualisztikus jellege.

Ugyanez a pervertált társadalmi-rituális logika munkál a pedofiliának a katolikus egyházat megrengető eseteiben is: amikor az egyház képviselői amellet kardoskodnak, hogy bármennyire sajnálatosak is, de mégiscsak belső problémát jelentenek ezek az esetek, és nagyfokú ellenállást tanúsítanak a rendőrséggel való együttműködéssel szemben a nyomozás során – nos, ilyenkor bizonyos szempontból igazuk van. A katolikus papok pedofiliája nem olyasmi, ami csak azokat érinti, akik személyes élettörténetük kontingens okaiból kifolyólag történetesen a papi hivatást választották, s aminek így nincs köze az egyházhoz mint intézményhez: magát a katolikus egyházat érintő jelenség ez, amely be van vésődve magába a szocioszimbolikus intézményként való működésébe. Nem az egyének „magán” tudattalanját, hanem magának az intézménynek a „tudattalanját” érinti. Nem olyasmi, ami azért történik meg, mert az intézménynek a fennmaradásához igazodnia kell a libidinális élet patológikus realitásaihoz, hanem olyasmi, amire magának az intézménynek van szüksége önmaga reprodukálásához. Nagyon is könnyen elképzelhetünk olyan nem-pedofil papot, aki hosszú évek szolgálata után azért keveredik pedofil ügybe, mert magának az intézménynek a logikája csábítja erre. Az efféle *intézményes tudattalan* az obszcén és tagadott talapzatot jelenti, azt, amely – épp mivel tagadott – fenntartja a nyilvános intézményt. (A hadseregben ezt a talapzatot a csoportsszolidaritást fenntartó obszcén, szexualizált rituálék alkot-

ják.) Más szavakkal: nem egyszerűen arról van szó, hogy a megfélemléssel kapcsolatos megfontolásoktól vezérelve az egyház igyekszik eltussolni a kínos pedofil botrányokat: magát védelmezve az egyház a saját legbelső, obszcén titkát védelmezi. Ez annyit jelent, hogy a titkos oldallal való azonosulás a keresztény pap identitásának kulcs tényezője: az a pap, aki valóban súlyosan bírálja (s nem csak szavakban) ezeket a botrányokat, ezzel kizárja magát a papi közösségből. Többé nem „egy közülünk” (pontosan úgy, ahogyan az, aki Délen az 1920-as években feljelentette a rendőrségen a Ku-Klux-Klant, kizárta magát a közösségből, azaz a benne érvényesülő alapvető szolidaritást árulta el).³⁵

35 A törvénynek ez az obszcén talapzata meglepő módon az önségtő kalauzokban is felbukkan. Annak az alapbeállítódásnak, melyet Phillip McGraw nemrégiben megjelent bestsellerének címe foglal össze legtalálébban (*Self Matters*), az a beállítódás a logikai kiegészítője, amelyet a *How to Disappear Completely* vagy ehhez hasonló címet viselő könyvek taglálnak (ezek ahhoz nyújtanak kalauzt, hogyan töröljük el korábbi egzisztenciánk nyomait, és hogyan „találjuk fel újra” magunkat). Doug Richmond *How to Disappear Completely and Never be Found* című könyve (Secausus: A Citadel Press Book, 1999) azok közé az életmód-kalauzok közé tartozik, amelyek a „hivatalos” (például a Dale Carnegie könyvéből születettekhez hasonló) kézikönyvek üdítően obszcén megfelelelőit alkotják: ezek a könyvek közvetlenül a nyilvánosság előtt vállalhatatlan vágyainkkal foglalkoznak (az ilyen könyvek sorába tartozik a *Cheaters Always Prosper*, az *Advanced Backstabbing and Mudslinging Techniques*, a *Revenge Tactics*, a *Spying on Your Spouse* stb.). A törvény obszcén talapzatának, a titkos, normaszegő vágyaknak a direkt marketingje a közös ezekben a példákban.

Mindenütt találhatók strukturálisan hasonló esetek a hatóság működésmódjában. Hosszú, az első világháború végétől az 1930-as években bekövetkezett haláláig tartó uralkodása alatt az a makacs szóbeszéd járta a törökök között Kemál Atatürk-ről, hogy ellentétben a hivatalos imázsával, amely szerint éjjel-nappal az országáért dolgozó karizmatikus vezető, a valóságban nagy playboy, aki rendre együtt hál munkatársai feleségével. A valóban beavatottak szerint azonban legkésőbb a húszas évek közepétől a valóságos Atatürk impotens iszákos volt, aki csak fiúkkal volt képes időnként eljátszozni – a sorozatos hódításairól szóló híresztelés gondosan propagált hivatalos mítosz volt. Az az érdekes itt, hogy bár hivatalosan tagadták ezt a szóbeszédet (még súlyos büntetés veszélye is fenyegette azt, aki túl sokat beszélt Atatürk szexuális promiszkuitásáról), maguk azok a hatóságok propagálták diszkrétan, akik könyörtelenül megbüntették azokat, akik az erotikus kalandjairól szóló történetek híresztelésével bemocskolták a hivatalos Atatürk-képet, s ez döntő szerepet játszott aurája fenntartásában. Könnyen elképzelhetünk egy kínos szituációt az 1930-as évek Törökországából: egy nyilvános gyűlésen a hivatalos kemálista szónok támadást intéz azok ellen, akik erkölcstelen híreszteléseket terjesztenek a vezető promiszkuitásáról; erre feláll egy ismeretlen férfi a hallgatóságból, aki teljes mellszélességgel kiáll a szónok mellett, nyomatékosan hangsúlyozva, hogy mindenki tudja, teljességgel hamisak az Atatürk szexuális vitézségéről szóló hírek. Jóllehet csak megerősíti, amit a hivatalos szónok mond, mégis tagadja a hivatalos ideológia obsz-

cén kifordítását. Azaz, ha a hivatalos szónok ostromozta az Atatürk-ről szóló híreszteléseket, mindenki tudta, hogy ezt csak *pro forma* teszi, ténylegesen megerősítve igazságukat mint olyasmiét, amiről nyilvánosság előtt nem ildomos beszélni.³⁶

Térjünk vissza a katolikus egyházhoz. 2012 nyarán a katolikus egyház obszcenitásának csaknem klinikailag tiszta megnyilvánulását láhattuk Szlovéniában. Két érintett szerepelt a történetben: a szlovén Franc Rode bíboros, aki a legmagasabb pozíciót töltötte be az egyházi nómenklatúrában, és Alojz Uran érsek, akit a Vatikán először megfosztott tisztségétől, majd – az ellene felhozott vádak tisztázódásáig – felszólította Szlovénia azonnali elhagyására. Mivel Uran igen nagy népszerűséget élvezett a hétköznapi katolikus hívek körében, híresztelések kezdtek keringeni arról, mi is indokolhatta a rendkívül komoly büntetést. Nagyjából egy hét zavarodott csendet követően az egyházi hatóságok kelletlenül azt mondták, hogy a gyanú szerint Uran egy törvénytelen gyermek apja – de ezt a magyarázatot széles körben hitetlenkedve fogadták több okból is. Először is: évtizedek óta keringtek az Uran apaságáról szóló híresztelések, miért nem tette meg tehát az egy-

36 Az izraeli politika cionista védelmezői ezzel szigorúan analóg módon azt akarják tudtunkra adni, hogy ők ellenőrzik a médiát (a tévét és a sajtót), megakadályozva, hogy túl sok Izrael-kritika jelenjék meg bennük; azonban bár ezt szabad tudnunk (azért, hogy féljük a cionisták hatalmát), nem szabad nyilvánosság előtt beszélnünk róla – amint megteesszük, máris magunkra vontuk az antiszemitizmus vádját.

ház korábban, a Szlovénia érsekévé történt kinevezésekor a megfelelő lépéseket? Másodszor: maga Uran jelentette be nyilvánosan, hogy kész DNS-tesztnek vagy más vizsgálatnak alávetni magát annak bizonyítására, hogy nincs gyereke. Végül, de nem utolsósorban, a szlovén egyházban köztudomásúan hosszú évek óta harc folyt a konzervatívok (Rode) és a mérsékelték (Uran) között. De bármi volt is az igazság: a közvéleményt sokkolta a katolikus nómenklátúra viselkedésében érvényesülő kettős mérce: míg Urant az apaság merő *gyanúja* miatt Szlovénia azonnali elhagyására kötelezték, addig végtelenül kíméletesebbek voltak a papság körében tapasztalható pedofília számos esetével szemben – ezeket az eseteket sohasem jelentették a rendőrségnek, az érintett papot sohasem büntették meg, csak áthelyezték Szlovénia más részébe, nyomást gyakoroltak az érintett gyerekek szüleire, hogy hallgassanak stb.³⁷

Tovább súlyosbította a helyzetet a Rode bíboros által tanúsított nyílt, cinikus „realizmus”: az egyik rádióinterjújában azt mondta, hogy „statisztikailag *lényegtelen* probléma a pedofília: a papság egy, de legfeljebb két százaléka volt effajta kalandja”.³⁸ A közvélemény a pedofiliát eufemisztikusan leíró „effajta kaland” kifejezésre kapta

37 Egy másik cinikus stratégia az ellenségnek szemrehányást tenni: az Egyesült Államok katolikus hatóságai olyan tanulmányra hivatkoztak, amelynek állítólagos konklúziója szerint az 1960-as évektől a szexualitást illetően tapasztalható engedékenység hibáztatható az egyházban széles körben elterjedt pedofiliáért...

38 Idézet: www.siol.net/slovenija/novice/2010/04/rode_za_vecernji-list.aspx.

fel a fejét: a gyerekek megerőszakolásának brutális bűnét a kalandvágytól vezérelt „elevenesség” (Rode kifejezése) megnyilvánulásaként állította be a bíboros, aki egy más interjúban cinikusan így fogalmazott: „Lehet rá számítani, hogy negyven év során előfordul néhány kisebb vétség, ugye?”³⁹ Ez a katolikus obszcenitás a vegytiszta formájában: semmi szolidaritás az áldozatokkal (gyerekekkel), az erkölcsi feddhetetlenség póza mögött pedig az elkövetőkkel vállalt, alig leplezett szolidaritás a cinikus realizmus jegyében (ilyen az élet, a papok is lehetnek kalandvágyók és elevenek), mígnem végül úgy tűnik, hogy az igazi áldozat az egyház és maguk az elkövetők, akik méltánytalan médiakampánynak lettek kitéve. Világosan kirajzolódnak tehát a körvonalak: a pedofília a mienk, a mi piszkos titkunk, s mint ilyen, normálisnak számít, a normalitásunk titkos alapja, míg az apaság igazi, könyörtelenül elutasítandó erőszaktétele – vagy mint G. K. Chesterton fogalmazott egy évszázada az *Igazságot!* című írásában (természetesen nem sejtve szavai összes következményét):

A kereszténység külső gyűrűjét a szigorú erkölcsi tilalmak és a hivatalos papok alkotják, ám az embertelen őrizet mögött, a falakon belül, ugyanaz az emberi élet üli ünnepét, mint hajdanán: gyermekként táncol és férfi módra bort iszik, mert a kereszténység az egyedüli keret a pogány szabadság számára.⁴⁰

39 Uo.

40 Gilbert K. Chesterton: *Igazságot!*, Budapest: Szent István Társulat, 1985, 162. o. (Lukácsi Huba fordítása.)

Itt elkerülhetetlen a perverz konklúzió: akarod élvezni a kellemes élet pogány álmát anélkül, hogy meg kellene fizetned érte a melankolikus szomorúság árát? Válaszd a kereszténységet! E paradoxon nyomait vehetjük észre a katolikus papnak (vagy apácának) mint a szexuális bölcsesség végső hordozójának az alakjában. Hadd idézzük fel *A muzsika hangja* talán leghatásosabb jelenetét: miután Maria megszökik a Trapp családtól, s visszamegy a monostorba, mert nem tud úrrá lenni a von Trapp báró iránt érzett szexuális vonzalmán, mégsem találhat ott nyugalmat, mert még mindig a báró után vágyakozik. Az előljáró anya magához hívatja, s azt tanácsolja neki, hogy menjen vissza a Trapp családhoz, és próbálja meg tisztázni a báróhoz fűződő viszonyát. Ezt az üzenetet egy furcsa dalban adja át neki, melynek a címe: „Hági meg minden hegyet!”, meglepő indítéka pedig ez: Tedd meg! Vállald a kockázatot, s próbálj meg mindent, amit a szíved akar! Ne hagyd, hogy kicsinyes megfontolások álljanak utadba! E jelenet hátborzongató ereje a vágy látványának váratlan, kendőzetlen feltárulásában rejlik, amitől egészen *zavarba ejtő* lesz a jelenet: épp az a személy bizonyul a vágyainkhoz való hűség hirdetőjének, akitől az önmegtartóztatás hirdetését várnánk. Ma, amikor a katolikus egyházban lépten-nyomon felüti fejét a pedofília, könnyen elképzelhetjük e jelenet új változatát: egy fiatal pap az apát elé járul, arról panaszkodva neki, hogy még mindig gyöttrik őt a fiatal fiúk iránt érzett vágyak, s további büntetést kér.

Ez az egyház identitásának a legmélyebb rétegében rejlő immanens ellentmondás, amely miatt az egyház ma

a fő keresztényellenes erő. A legenda szerint 1804-ben, amikor a pápa épp készült ráhelyezni fejére a császári koronát, Napóleon kikapta azt a kezéből, és maga helyezte a saját fejére. A pápa így vágott vissza neki: „Sire, tudom, hogy az ön célja lerombolni a kereszténységet. De higgye le, nem fog sikerülni: az egyház 2000 éve próbálkozik ezzel, s még nem járt sikerrel...” Látjuk, hogy az olyan figurákkal, mint a szlovéniai Rode bíboros, az egyház továbbra is próbálkozik, s nincs ok örvendezni e szomorú ténynek, hiszen a kereszténység öröksége túlságosan is értékes, és aktuálisabb, mint valaha volt. A *Notes Towards the Definition of Culture* (Jegyzetek a kultúra meghatározásához) című írásában T. S. Eliot megállapította, hogy vannak pillanatok, amelyekben csakis az eretnokség és a hitetlenség között lehet választani, amikor egy vallás életben tartásának egyetlen módja szekta módjára elszakadni annak corpusától. Ez a teendő ma.

A FELETTES-ÉN, AVAGY A TILTÁS TILTÁSA

Az ideológiai-jogi rend inherens inkonzisztenciája nem korlátozódik az egyházi intézményekre: ennek egyik legvilágosabb mai példája Kína. Hogyan reagálnak a hivatalos kommunista gondolkodók az alábbi, túlságosan is nyilvánvaló ellentmondással szembesülve: adott egy kommunista párt, amely még mindig marxista fogalmak segítségével legitimálja magát, miközben lemond a marxizmus alapvető premisszájáról, a munkások forradalmi erőként való

megszervezéséről a kapitalizmus megdöntése céljából. Nehéz elkerülni azt a benyomást, hogy itt a legendás kínai udvariasság és csiszoltság összes erőforrása mobilizálódik: udvariatlannak számít közvetlenül felvetni ezeket a kérdéseket (illetve ragaszkodni hozzájuk). Azért szükséges az udvariassághoz folyamodni, mert egyedül így kombinálható a kombinálhatatlan: hivatalos ideológiaként kikényszeríteni a marxizmust, s közben nyíltan megtiltani a központi axiómáit az egész ideológiai építmény összeomlásával járna. Ennek következtében, miközben bizonyos dolgok nyilvánvalóan meg vannak tiltva, ezt a tilalmat nyilvánosan nem lehet kimondani, ez maga is tilalom alá esik. Nem pusztán a munkások kapitalista kizsákmányolás elleni megszerveződésének a kérdését mint a marxizmus tanításának központi elemét tilos felvetni, hanem azt is tilos nyilvánosság előtt állítani, hogy tilos felvetni ezt a kérdést.⁴¹ Azt sértjük meg ily módon, amit Kant „a közjog transzcendentális formulájának” nevez: „Igazságtalan minden, más emberek jogára vonatkozó cselekedet, amelynek maximája a publicitással nem fér meg.” A titkos, az érintettek által nem ismert törvény legitimálná az azt alkalmazók önkényes zsarnokságát – vesd össze ezt egy nemrégiben született, Kínáról szó-

41 Négy szemközt rendszerint elismerik az érintettek, hogy természetesen van ellentmondás, hozzátéve, hogy mégiscsak *működik*, és pedig látványosan, ez az ellentmondásos ideológiai építmény: csak így biztosítható gyors gazdasági növekedés és stabilitás Kínában. Szükséges-e hozzátennünk, hogy ez az ész „magánhasználat”, annak vegytiszta formájában?

ló tudósítás címével: „Kínában még az is titkos, hogy mi titkos.”⁴² Kellemetlenkedő értelmiségiek, akik politikai elnyomásról, ökológiai katasztrófáról és paraszti szegénységről beszélnek, többévi börtönbüntetést kapnak államtitok elárulása miatt. A trükk az, hogy az államtitokrendszert alkotó törvények és szabályozások nagy része maga is titkos, s ezért adott esetben nem könnyű megtudnia az érintett személynek, hogy sért-e törvényt, vagy nem – Snowden leleplezései pedig kézzelfoghatóvá tették, mennyire kínai módon működnek a terroristák titkos terveit monitorozó szervek.

Az ilyen önreferenciális megkettőződése a traumatikus Valóssá változtatja át a tiltó Törvényt, amely maga is tiltottá válik, s ez visszavisz bennünket a felettes-énhez – a valóságosként-lehetetlenként működő Törvény freudi megnevezéséhez. *A velencei kalmár* törvényteremben játszódó jelenetében a Balthasarnak öltözött Portia elrendeli, hogy Shylock, akinek kudarcot vall az egy font hús megszerzésére tett erőfeszítése, nem hagyhatja el a termet: „Várj még, kicsit / ... / Várj, zsidó: A törvénynek még dolga van veled.”⁴³ Melyik Törvénynek? Az obszcén felettes-éntörvénynek, a könyörület (jogi értelemben képtelenségnek számító) fonákjának? – „akartad (az egy font húst), meg is *kell* hát szerezned!” Itt a Pál kijelentésére való ironikus utalással találkozunk, amely szerint a kereszténynek

42 Lásd „Even What’s Secret is a Secret in China”, *Japan Times*, 16 June 2007, 17. o.

43 *A velencei kalmár*, IV. felvonás, 1. szín. (Vas István fordítása.)

nem a test, hanem a szív szerinti körülmétélkezés számít; s mintha *A velencei kalmár* betű szerint ezt akarná érvényesíteni, arra kényszerítve Shylockot, hogy a szívet körbevágva kapja meg az egy font húst.⁴⁴ A felettes-én itt egy további csavarral fejt ki hatását: akartad, meg is kell hát szerezned, nem mondatsz le róla.

De lássuk a törvényi hatalom obszcén kétértelműségének egy mai példáját: a dohányzás elleni kampányok zsákutcáját. Egy 2012. augusztusi tudósítás arról számolt be, hogy az év decemberétől az ausztráliai dohánytársaságok nem tüntethetik fel a cigarettásdobozokon megkülönböztető színüket, a márka arculatának az elemeit, sem a logójukat. Hogy a lehető legkevésbé lássék csillogónak a dohányzás, a csomagok színe egységesen az olajbarna szürkés árnyalata lesz, és szerepelni fognak rajtuk az egészségügyi kockázatokra vonatkozó figyelmeztetések, a szájrák által megtámadott szájakat, vak szemgolyókat és beteg gyerekeket ábrázoló képek.⁴⁵ Itt az áruforma egyfajta *Selbst-Aufhebung*-jának (önmagát-megszüntetve-megőrzésének) lehetünk tanúi: nincs logó, nincs „áruesztétika”, amely a termék megvásárlására csábíthatna. Épp ellenkezőleg: a csomag nyíltan, vizuális eszközök segítségével is felhívja a figyelmet a termék veszélyességére, érveket szolgáltatva a megvásárlása ellen. Az áru antiárúként való prezentálása önmagában nem újdonság – ez magya-

44 Ezért az észrevételért Udi Aloninak tartozom köszönettel.

45 Lásd <http://news.yahoo.com/australian-court-oks-logo-ban-cigarette-packs-004107919--finance.html>.

rázza a „kulturális” termékek, a festmények vagy a zenei alkotások vonzerejét is: ezek „nem szigorú értelemben vett áruk; csak akkor... érdemes megvásárolni őket, ha sikeresen fenntartható a látszat, hogy nem áruk”.⁴⁶ Itt az áru és a nem-áru antagonizmusa a logó nélküli cigaretták tökéletes ellentétéként működik; így rendelkezik a felettes-én: „Pontosan azért kellene hajlandónak lenned uzsoraárat fizetni ezért az áruért, mert jóval több puszta árunál!” A logó nélküli cigaretták esetében a logójától megfosztott áru nyers használati értékét kapjuk meg (ahogyan logó nélküli cukrot, kávé és édességet is tudunk vásárolni diszkontboltokban); a festmények esetében pedig maga a logó „szünteti-őrzi meg” a használati értéket, azaz Marx megállapítása szerint: mintha az ár határozná meg az értéket.

De valóban kiemel-e bennünket az árufetisizmusból ez a közvetlen „pragmatikai ellentmondás”? Nem inkább a fetisizsma hasadás újabb példáját nyújtja-e, a közkeletű *je sais très bien, mais quand même* (nagyon jól tudom, de mégis) frázis jegyében? Nagyjából egy évtizeddel ezelőtt volt egy német Marlboro-reklám, melyen a megszokott cowboyalak ujjával az alul látható kötelező feliratra mutatott – „A dohányzás káros az egészségre” – e szavak kíséretében: „*Jetzt erst recht!*”, ami nagyjából így fordítható: „Most fordulnak komolyra a dolgok.” Világos az implikált jelentés: most, hogy tudod, mennyire veszélyes a dohányzás, van igazán lehetőséged bizonyítani, hogy elég bátor

46 Charles Rosen: *Schoenberg*, London: Fontana/Collins, 1975, 77. o.

vagy továbbra is dohányozni! Másképp fogalmazva, a várt válasz így hangzik: „Nagyon jól ismerem a dohányzás veszélyeit, de nem vagyok gyáva, én igazi férfi vagyok, aki kész a kockázatot vállalva elkötelezetten kitartani a szenvedélye mellett!” Csak így lesz valóban a konzumerizmus egy formájává a dohányzás: „Készen állok cigarettát szívni, »túl a gyönyörelven«, s túl az egészséggel kapcsolatos kisstíltú utilitárius megfontolásokon.” S nem a halálos, túlzó élvezetnek ez az aspektusa jelenti-e a reklám vagy az áru vonzerejét? Nem megtévesztő felszín-c csupán a megannyi utilitárius megfontolás (ez az étel egészséges, biotermék, forgalmazása megfelel a fair kereskedelem elveinek stb.), amely alatt a felettes-én parancsa munkál: „Élvezz! Élvezz mindvégig, fittyet hányva a következményekre!”? Nem azt a felettes-én-parancsot hozza-e tehát felszínre az ausztráliai „negatív” csomagolás, amely mindig is ott munkált a mélyben? Vagyis amikor „negatívan” csomagolt cigarettát vásárol, nem a felettes-én csöndes, de annál inkább jelen levő és sürgető hangját fogja-e hallani a dohányos a negatív üzenet mögött? S ez a hang fogja megválaszolni a kérdését: „Ha igaz, hogy ezek a veszélyek leselkednek rám – s elfogadom, hogy igazak –, miért veszem meg mégis a pakli cigit?”

Ugyanez a felettes-én-parancs munkál fordított módon a dohányzásellenes kampány egy másik, csúcspontnak számító mozzanatában, amelynek szembeötlő moralisztikus töltése van: az elektromos cigaretta ellen hozott tiltó intézkedések feltartóztathatatlan hullámában. Két évvel ezelőtt Michael Bloomberg, New York akkori polgármestere alá-

írta azt a törvényt, amelynek értelmében ahol tilos hagyományos cigarettát szívni, ugyanott elektromos cigarettát szívni is tilos; utána az Egyesült Államok nagy légítárságai, majd pedig az étteremtulajdonosok is az elektromos cigaretta betiltását kezdték támogatni stb. De miért, ha az e-cigik csak szagtalan párát bocsátanak ki? Az alapvető érv az, hogy aki nyilvános helyen szív e-cigarettát, a függőségét és akaratgyengeségét demonstrálja vele (azt, hogy nem elég erős ellenállni a dohányzás kísértésének), ez pedig rossz befolyást gyakorolhat másokra, de legalábbis zavarhatja őket. Röviden: nem egészségügyi megfontolásból, nem tettének következményei miatt sújtja büntetés az e-cigizőt, hanem egyszerűen azért, mert valamilyen álláspontot vagy beállítódást jelenít meg, anélkül, hogy bárkire is fenyegetést jelentene – ez olyan, mint megtiltani a cukormentes süti nyilvános helyen történő fogyasztását, mert aki sütit eszik, az a süteményevés-addikció jeleit mutatja. A felettes-én-csavar itt abban rejlik, hogy még akkor is bűnös vagyok, ha ártatlan vagyok ugyan, de helytelen módon vagyok az (épp a nem-cigizésre irányuló erőfeszítésben ismerem el a cigizésvágyamat).

Lássuk tehát újra, mi is az a felettes-én! A *Ne čakaj na maj* (*Ne várd a májust*) – ez az 1957-ben készült, népszerű szlovén film, a második világháború után készült filmek közül az egyik első, amelyik kinyilvánította, hogy a fiatal nemzedéknek joga van élvezni az életet és szórakozni – meghökkentően kifinomult, majdnem Ernst Lubitsch remekműveihez mérhető romantikus vígjáték. Egy szenvedélyes szerelemtől fűtött egyetemista pár történetét

meséli el: a lány Vesna, egy megözvegyült főiskolai matematikaprofesszor lánya, aki, mármint az apa, a pártában maradt (és a szexet hírből sem ismerő) nővérével él együtt, a fiú, Samo pedig amatőr sportrepülő. A cselekmény – nagyon leegyszerűsítve – a következő: amikor a fiatalok rövid síszünetre mennek barátaikkal, az apa, aggodalmaskodva, hogy milyen veszélyek leselkedhetnek a lányára a családtól távol, megkéri nővérét, hogy csatlakozzék a fiatalokhoz, és tartsa Vesnán a szemét. Végül természetesen az erények fölötti örködéssel megbízott idős hölgy lesz az, aki összehozza egymással a szerelmeseket. A féltékenységet is felszító félreértések sorozata után a pár egyszer csak kettesben marad, de csak néhány csókot váltanak – Vesna nem akarja teljesen odaadni magát szexuálisan, mert egy életre szóló kapcsolatot akar, nem csupán rövid kalandot. Hazatérésük után Vesna elmondja az apjának, hogy feleségül akar menni Samóhoz; apja azonban szigorúan megtiltja a házasságot az egyetemi tanulmányok befejezéséig. Vesna ekkor tervet sző: azt a látszatot kelti, hogy már terhes (terhességről szóló könyvet „felejt” az ágyán, és terhességi hányást színlel), majd pedig megszökik Samóval. Amikor az apja és pletykás szomszédai értesülnek a fejleményekről, hirtelen mindenki arról kezd beszélni, hogy mennyire erkölcstelen a fiatal nemzedék, mennyire nincs morális iránytűjük. Apránként azonban az apa és a nővére megenyhül, és örömmel készülnek Vesna és Samo esküvőjére és a babára, kiságyat vásárolnak, babaruhát rendelnek. A fiatalok ekkor váratlanul hazatérnek, és elmondják, hogy nincs semmiféle terhesség, mivel nem használták

ki a tiltott szexuális gyönyörökre kínálkozó lehetőséget. Ugyanazok a rossznyelvű szomszédok újra kritikusan reagálnak: a fő moralista megvető-gúnyos mosollyal ezt mondja: „Látják, a fiú még a lehetőséggel sem élt! Mindig is tudtam, hogy semmirekellő!” Még Vesna apja is csalódott, és nekiront Samo anyjának: „Miféle fiút nevelt föl, ha még teherbe sem tudta ejteni a lányomat! Nem is méltó hozzá!” A szerelmesek elfutnak, s amikor egyedül maradnak a magasan a város fölött húzódó fennsíkon, Vesna súg valamit Samo fülébe, a két szerelmes nevetni kezd, átölelik egymást, s vége a filmek... Könnyű kitalálni, mit suttoghat a lány a fiú fülébe. Valami ilyesmit: „Most már megdughatsz!”

Vesna összetett stratégiát alkalmaz a terhesség színlelésében: nem egyszerűen az a célja, hogy (hamis) *fait accompli*-val szembeállítva őket megszerezze a családja engedélyét a házassághoz, hanem (és elsősorban) a szerelmi kapcsolatának belső pszichés ökonómiáját tartja szem előtt: azt, hogyan juthatnak el az igazi beteljesedésig. Vagyis Vesna nyilvánvalóan nem akarja egyszerűen áthágni az apja által rákényszerített normát; nem hajlandó a nagy Másikkal (ebben az esetben az apai autoritással) dacolva vállalni a teljes felelősséget a (szexuális) aktusért. Nem egyszerűen azt akarja, hogy legitim módon szexelhessen, hanem, még perverzebb módon, azt, hogy maga az autoritás kényszerítse rá, amelynek pedig a tiltás a funkciója, s ezért teszi annak az ellenkezőjét, amit a fiatal szerelmesek rendszerint tesznek: ahelyett, hogy a szűziesség látszatát keltve, a Másik tekintetétől távol, diszkréten szexelne,

a tiltott szex (hamis) látszatát kelti, s közben a valóságban megőrzi szűzi tisztaságát. Az a premissza, hogy nem olyan hipokriták vagyunk, akik a tisztaságot és a szűziességet színlelik, miközben tiltott gyönyörökbe merülnek, hanem olyanok, akik a tiltott gyönyörök élvezetét színlelik, s közben titokban a szűziességet preferálják. A tiltott gyönyörök hamis látszata obszcén várokozásokat idéz elő, s e várokozások csatlakoznak, amikor hamisnak bizonyul a látszat – s a lány ekkor szexelhet végre a nagy Másikkal, az atyai tekintély égisse alatt, engedelmeskedve obszcén parancsának. Ez a stratégia az apai autoritás kétértelműségét fedi fel. Arra kényszeríti az autoritást, hogy nyíltan mutassa meg obszcén találatát. Ugyanakkor azt is megmutatja, hogy a sikeres szexuális aktus nemcsak az intim szenvedélyeken múlik, hanem a nagy Másikkal, valamilyen szimbolikus autoritásnak kell közvetítenie.

A rossznyelvű szomszédok megváltozott reakciója a felettes-én működésének tökéletes példája: a szexuális korlátok kikényszerítése, a szexuális érintkezés megakadályozása végett fejt ki nyomást; a felszín alatt azonban ez az igazi parancsa: „Csináld, élvezd! Azt akarom, hogy pontosan azt csináljátok, amit megtiltok nektek!” Másiképp fogalmazva: bűnös vagy, ha megsérted a tilalmat, de még inkább, ha engedelmeskedsz neki (ez megmagyarázza a felettes-én-paradoxont: minél inkább engedelmeskedsz a parancsának, annál inkább bűnös vagy). Freud végletesen kiélezett formában fogalmazza meg a *felettes-én* hatását konstituáló alapvető kétértelműséget (ha megsérted az erkölcsi mércét, bűnös vagy, ha nem

használsz ki a lehetőséget a megsértésére, még bűnösebb): „A felettes-én láthatólag ezt mondja: mindenképpen bűnös vagy.”⁴⁷

Ez a konstitutív bűnösség ad magyarázatot a hétköznapi józan ész egy másik fonákjára fordulására is, ami a *Strafbedürfnis*-t, a bűnhődés szükségletét, a fájdalmas büntetésből fakadó különös kielégülést érinti: nem a bűn okozza a bűnösségérzést, nem a bűn váltja ki a bűnhődést: a bűnhődés szükséglete generálja a büntudatot, s szül bűnös szándékokat (illetve időnként tetteket is). Miből fakad tehát ez az eredeti bűnhődés-szükséglet? Freud nem közvetlenül valamiféle eredendő, a fájdalomban lelt gyönyörre törekvő mazochizmusban jelöli meg az alapját, hanem összetettebb, a szocializáció, a jog által szabályozott rendbe való belépés nagyon elemi mátrixát érintő forgatókönyvet javasol magyarázatként. Nemcsak arról van szó, hogy a jogrend – pseudo-hegeliánus módon – igényli az időnkénti áthágásokat (büntetteket), hogy az elkövetők megbüntetésével megerősítse autoritását; mindannyian, azok is, akik soha semmi büntetést nem követtek el, azáltal konstituálódunk jogalanyokként, hogy potenciális bűnelkövetőknek számítunk. Freud a Dosztojevszkij *Karamazov testvérek*-jéről adott közismert elemzésében dolgozta ki ezt a forgatókönyvet (a regényben a testvérek egy része apjuk meggyilkolásának – obszcén *père-jouisseur* – gyanújába keveredik):

47 Jean Laplanche: *Problématiques I: L'angoisse*, Paris: PUF, 1980, 353. o.

Közömbös, hogy ki követte el a tettet valójában, pszichológiailag csak az a lényeges, hogy ki akarta azt a lelke mélyén, és ki helyeselte, mindegyik testvér egyaránt vétkes, az élvezeteket hajszólo ösztönember, a szkeptikus cinikus és az epileptikus bűnöző. A *Karamazov testvérek*-ben található egy Dosztojevszkijre nagyon jellemző jelenet. A sztarec a Dmitrijel folytatott beszélgetés során felismeri, hogy az apagyilkosságra való készséget magában hordja, és leborul előtte. Ez nem lehet a csodálat kifejezése, hanem azt jelenti, hogy a szent elutasítja a gyilkos megvetését, ezért megalkodzik előtte. Dosztojevszkij szimpátiája a bűnös iránt valójában határtalan, messze túlmegy az együttérzésen, amire egy szerencsétlennek szüksége van, és inkább a „szent félelemre” emlékeztet, amivel az ókor az epilepsziásokat és a zavart elméjűeket szemlélte. A bűnöző az ő számára majdnem olyan, mint a Megváltó, aki magára vállalta a bűnt, amelyet különben a többieknek kellett volna viselniük. Már nem kell gyilkolni, miután ő már gyilkolt, s ezért köszönettel tartoznak neki, hiszen különben nekik kellene gyilkolniuk.⁴⁸

Amennyiben az eredendő büntett (az obszcén *Ur-Vater* meggyilkolása) a Törvény által egybefogott társadalmi test alkotóeleme, akkor így szól az *ártatlan* jogalany

48 Freud, S.: *Dosztojevszkij és az apagyilkosság*, in uő: *Válogatás az életműből*, Budapest: Európa, 2003, 659. o. (Szerk. Erős Ferenc, Ülkei Zoltán fordítása.)

meghatározása: az, *akinek már nem kell gyilkolnia, mert valaki más – a „szent gyilkos” – megtette már ezt helyette*, felismerve-valóra váltva az ártatlan vágját. Így tehát bűn és büntudat révén foglaltatunk bele valamilyen jogrendbe: a jogalany definíció szerint potenciális bűnelkövető. Ez a jogi értelemben vett polgárok egyetemességét konstituáló közös bűnösség visszavisz bennünket a (jogi) tiltás reflexív megkettőződéséhez. A Törvény nemcsak tilt, hanem maga is tiltott:

A törvény a tiltás/tiltott: ez nem azt jelenti, hogy a törvény megtilt, hanem azt, hogy ő maga is tiltott – tilos hely... nem juthatunk el hozzá, s ahhoz, hogy legyen a tisztelet szerinti *kapcsolatunk* vele, nem szabad, *nem kell, hogy kapcsolatunk legyen vele: meg kell szakítanunk a viszonyt*. Csak a képviselőivel, megnyilvánulásaival, őreivel szabad *kapcsolatba lépni*. Ezek pedig ugyanannyira megszakítók, mint hírvivők. Nem szabad tudni, kicsoda és micsoda, hol van, hol és hogyan jelenik meg, honnan jön és honnan beszél a törvény.⁴⁹

Miért nem? Azért, mert ha megismerhetnénk, legitimitását vesztené a Törvény: nyilvánvalóvá válnék, hogy törvénytelen erőszakos cselekedetben keresendő az alapja. (Kant ezért tiltotta meg rákérdezni a jogrend gyökereire.) A Törvény kriminális talapzatának, megalapítása „mitikus

49 Jacques Derrida: „Préjugés devant la loi”, in uő 1985. *La Faculté de juger*, Paris: Éditions de Minuit, 121. o.

erőszakának” (Benjamin), a Törvény uralmát folyamatosan fenntartó erőszaknak kell tiltottnak maradnia. Ez a tilalom (elfojtás) a nyomásnak a szubjektumra való áthelyezésével működik: a szubjektum *a priori* (formailag) bűnösneként észlelendő azért, hogy a nagy Másik, maga a Törvény bűnössége (obszcén erőszaka) láthatatlan maradjon. Ahhoz azonban, hogy működjék, két formát kell öltenie ennek az áthelyezésnek: a büntettet ténylegesen elkövető bűnös szubjektumét és az ártatlan szemlélőket, akik profitáltak a büntetből, hiszen az megszabadította őket a gyilkolás kényszerétől: „Magamra veszem a bűnt, hogy a nagy Másik [a Törvény] tiszta, szeplőtelen maradjon.”

A Lacan-féle pszichoanalízissel rendszerint asszociálódó áldozatfogalom a nagy Másik impotenciájának tagadását elrendelő gesztus fogalma. A legelemibb szinten kifejtve: a szubjektum nem azért ajánlja fel áldozatát, hogy ő maga profitáljon belőle, hanem azért, hogy betöltse a Másikban levő rést, fenntartsa a Másik onnipotenciájának, de legalábbis konzisztenciájának a látszatát. A *Beau Geste* (1939) című filmben Gary Cooper, aki a jóságos nagynéninél élő három fivér közül a legidősebbet alakítja, látszólag elképesztő hálátlanságról tanúságot téve ellop a nagynénitől egy rendkívül értékes gyémánt nyakláncot, a nagynéni családjának büszkeségét. Eltűnik vele, tudván, hogy reputációja megsemmisült, hogy örökre hálátlan tolvajnak fog számítani. Miért tett így? Mint a film végén megtudjuk, azért, hogy megakadályozza a kínos leleplezést,

hogy a nyaklánc hamisítvány: a nagynéni korábban, hogy megmentse családját a csődtől, mindenki tudta nélkül kénytelen volt eladni azt egy gazdag maharadszának, s értéktelen másolattal pótolta. A legidősebb fivér megtudta, hogy egy távoli nagybácsi el akarja adni a nyakláncot, s ezt meg is teheti, mivel ő a társtulajdonosa. Márpedig az eladás során kétségtelenül lelepleződött volna a hamisítvány. Következésképpen a nyaklánc elrablása volt az egyetlen lehetőség a nagynénin (s így a család) becsületének megőrzésére. Így fest a rablás büntetének leplezésére szolgáló megtévesztés: elfedni, hogy végső soron *nincs mit elrabolni* – ily módon el van rejtve a Másikat érintő konstitutív hiány (azaz megőrződött az illúzió, hogy a Másik birtokolja azt, amit elloptak tőle). Ha a szeretetben azt adjuk, ami nincs a birtokunkban, akkor a szeretettől vezérelt büntetben azt lopjuk el a szeretett Másiktól, amit ő nem is birtokol. Erre céloz a film címe (*beau geste*). És ebben rejlik az áldozat jelentése is: azért áldozzuk fel magunkat (becsületünket és jövőnket), hogy fenntartsuk a szeretett Másik becsületének a látszatát, megmentve így őt a megszégyenüléstől.

Létezik még az ártatlan szemlélődők virtuális bűnössége, a közösségé, amelynek tagjai profitálnak a (szükségszerű) bűnből. A „minél ártatlanabb vagy, annál bűnösebb” freudi paradoxona érvényes rájuk: minél ártatlanabbak az aktuális büntett tekintetében, annál bűnösebbek abban a tekintetben, hogy anélkül élvezik a büntett gyümölcseit, hogy árat kellene fizetniük érte. Itt lép be a felettes-én nyomása, nagyon sajátos úton tő-

két kovácsolva e büntudatból: a felettes-én nyomása nem nyomja agyon a szubjektum individualitását, nem meríti bele a szubjektumot olyan tömegbe, amelyben szétbomlik az individualitása; ellenkezőleg, a felettes-én nyomása individualizálja a szubjektumot, vagy hogy a klasszikus althusseri megfogalmazást csodálatosan megfordító Balibart idézzük: *a felettes-én teszi individuumokká a szubjektumokat*. A felettes-én mint egyedi szubjektumhoz fordul hozzám, a büntudatommal és felelősségemmel szembesítve engem: „Ne menekülj általánosságokba, ne folyamodj objektív körülményekhez, hanem nézz mélyen a szívedbe, és kérdezd meg magad, hol vallottál kudarcot a kötelességeidben!” A felettes-én nyomása ezért okoz szorongást: a felettes-én szemében egyedül vagyok, nincs nagy Másik, aki mögött elrejtőzhetem; azért vagy „bűnös minden vádpontban”, mert maga a vádlotti pozíció formailag bűnössé tesz – ha ártatlanságomat bizonygatom, az csak annak a jele, hogy még a bűnösségem tagadásában is bűnös vagyok.

Egy sor, a mai társadalmat jellemző szituáció tökéletesen példázza ezt a fajta, a felettes-énhez köthető individualizációt: az ökológia, a politikai korrektség és a szegénység. Az uralkodó ökológiai diskurzus, amely mint *a priori* bűnösöket szólít meg bennünket, akik adósai vagyunk a természet-anyának, akikre az ökológiai felettes-én állandó nyomása nehezedik, mint individuumokhoz fordul hozzánk: mit tettél ma, hogy törleszd a természet iránt fennálló adósságodat? Minden újságot a megfelelő hulladékgyűjtőbe tettél? Minden sörösuveget

és kólásdobozt is? Autóba ültél, miközben mehetnél volna kerékpárral, vagy a közösségi közlekedést is igénybe vehetted volna? Bekapcsoltad a légkondicionálót, miközben elég lett volna az ablakot kinyitnod?⁵⁰ Könnyen látható az effajta individualizáció ideológiai tétje: beleveszve a saját önvizsgálatomba, nem vetek föl az egész ipari civilizációval kapcsolatos égetőbb kérdéseket.

Ugyanez érvényes a politikai korrektség nevében végzett vég nélküli önvizsgálatra is: túl tolakodóan és szexuálisan sértőn néztem vajon a nő légiutaskísérőre? Volt esetleg valami szexista hangütés abban, ahogy megszólítottam őt? Az ilyen próbatétel okozta gyönyör, sőt izgalom nyilvánvaló – idézzük csak fel, miképp keveredik az örömmel az önkritikus megbánás, amikor rájövünk, hogy az ártatlan tréfánk egyáltalán nem is volt olyan ártatlan, hanem volt benne rasszista hangütés. A jótekonyságot illetően pedig idézzük fel, hogyan bombáznak bennünket unos-untalan az olyan üzenetek, hogy érezzünk büntudatot a kényelmes életmódunkért, miközben Szomáliában gyerekek éheznek vagy halnak meg egyébként könnyen

50 Az ökológusok szeretnek rámutatni arra, hogy egy idegen faj felbukkanása egy sajátos ökoszisztémában végzetesen destabilizálhatja azt: a helyi állatfajokat megevő új ragadozó az egész életciklust megzavarja, egy új növény pedig megfojt más növényeket, és lerombolja az egész táplálékláncot, stb. De a fő betolakodók mi, emberek vagyunk, akiknek a robbanásszerű szaporodása ökoszisztémákat semmisít meg, s így a természetnek új, törékeny ökológiai egyensúlyokat kell kialakítania.

gyógyítható betegségekben – s hogy ezek az üzenetek ugyanakkor könnyű kiutat is kínálnak. („*Képes vagy változtatni ezen! Adj havi tíz dollárt, s boldoggá teszel egy fekete árvát!*”) Itt is könnyen érzékelhető az ideológiai mögöttes tartalom. Lazzaratónak „az adós emberről” alkotott felfogása kínálja az olyan szubjektivitás általános struktúráját, amelyet a felettes-én adós mivoltot súlykoló nyomása konstituál – avagy Descartes-ot parafrázálva: adós vagyok, tehát létezem a társadalmi rendbe integrált szubjektumként.

S nem ugyanez érvényes-e még a nyugati liberális balosok patológiás félelmére is, hogy esetleg iszlamofóbiában bűnösök? Az iszlám minden kritikája ugyanis a nyugati iszlamofóbia kifejeződéseként lepleződik le, Salman Rushdie-t kárhoztatják amiatt, hogy szükségtelenül provokál muszlimokat, és (legalábbis részben) felelős az őt halálra ítéelő *fatvá*-ért, és így tovább. Az efféle hozzáállás pedig azt eredményezi (mert mi mást is eredményezhetne?), hogy minél tüzetesebben vizsgálják bűnösségüket a nyugati liberális baloldaliak, annál hevesebben vádolják őket muszlim fundamentalisták azzal, hogy álszentek, akik rejtegetni akarják az iszlámgyűlöletüket. Ez a konstelláció újfent tökéletesen reprodukálja a felettes-énhez kötődő paradoxont: minél inkább engedelmeskedsz annak, amit a Másik kíván tőled, annál nagyobb a bűntudatod. Mintha úgy volna, hogy minél inkább tolerálsz az iszlámot, annál erősebb nyomás nehezedik rád. Ebből pedig az következik, hogy a terrorista fundamentalisták, legyenek bár keresztények vagy muszlimok,

a szó autentikus értelmében véve valójában nem fundamentalisták; hiányzik belőlük ugyanis egy olyan vonás, amelyet könnyű észrevenni az autentikus fundamentalistákban, a tibeti buddhistáktól az amerikai amisokig: nevezetesen a bosszúvágy és az irigység hiánya, a mélységes közömbösség a nem hívők életmódja iránt. Ha a mai úgynevezett fundamentalisták valóban úgy hiszik, hogy megtalálták az Igazsághoz vezető utat, akkor vajon miért látnak fenyegetést a nem-hívőkben? Ugyan miért kellene irigyelniük őket? Ha egy buddhista találkozik egy nyugati hedonistával, aligha fogja elítélni őt. Csak jóindulatúan megjegyzi, hogy a hedonista boldogságkeresése zsákutca. Az igazi fundamentalistákkal szemben a terrorista pszeudofundamentalistákat mélységesen bosszantja és zavarja a nem-hívők bűnös élete. Az az érzésünk, a bűnös másikkal harcolva a saját kísértésükkel viaskodnak. A fundamentalista csöcselék izzó szenvedélyessége az igazi meggyőződés hiányáról tanúskodik; mélyen magukban a terrorista fundamentalistákból is hiányzik az igazi meggyőződés – ezt bizonyítják erőszakos kitöréseik. Milyen törékeny volna egy muszlim hite, ha fenyegetve érezné magát, mondjuk, egy kis példányszámú dán újság buta karikatúrájától! A fundamentalista iszlám terror *nem* a terroristák azon meggyőződésén alapszik, hogy ők felsőbbrendűek, nem is az a vágy a mozgatója, hogy megvédjék kulturális vallási identitásukat a globális fogyasztói kultúra támadásától. Nem az a probléma a fundamentalistákkal, hogy mi tekintjük alacsonyabbrendűnek őket, hanem az, hogy titkon ők tekintik alacsonyabbrendűnek

magukat. Ezért teszi csak még dühösebbé őket, ezért táplálja bosszúvágyukat, amikor politikailag korrektül és leereszkedően biztosítjuk őket arról, hogy nem érezzük magunkat felsőbbrendűnek náluk. Nem a kulturális különbség (az, hogy igyekeznek megőrizni az identitásukat) a probléma, hanem épp az ellenkezője: az, hogy a fundamentalisták már olyanok, mint mi magunk, az, hogy titkon már internalizálták mércéinket, és azokkal mérik magukat. A fundamentalistákból paradox módon valójában épp egy adag, a saját felsőbbrendűségüket hirdető „rasszista” meggyőződés hiányzik.

A tömeggé formálódás Freud által részletesen leírt mechanizmusát pontosan a felettes-énnek erre az individualizáló nyomásra adott reakciójaként kellene felfognunk: a tömeg tevékenységében az „elfojtott visszatérésének”, a mitikus erőszaknak lehetünk tanúi; a részvevők individualitásának a szertefoszlata a rájuk mint elszigetelt egyénekre ható szorongást és büntudatot is szertefoszlata. Úgy fogalmazhatunk, hogy ebben az értelemben a tömeg tevékenységében megfordul a felettes-én freudi paradoxona: a tömeg által elkövetett erőszak (mondjuk, pogrom) részeseként *minél bűnösebbek vagyunk, annál ártatlanabbak vagyunk* – minél vadállatibb az erőszak, annál inkább ki-törtünk a felettes-én ördögi köréből.

S hozzátehetnénk: minél inkább a keresztény-kapitalista obszcén spiritualitás foglyai vagyunk, annál inkább egotista állat módjára cselekszünk. Vlagyimir Szolovjov, a kommunizmus ortodox keresztény bírálója az alábbi *non sequitur*-ral fejezte ki a darwinista materializmus és

a nagyfokú együttérzés fémjelezte etika kettős szorításában vergődő ateista szocializmusban munkáló feszültséget: „Az ember a majomból fejlődött ki – tehát kötelességünk szeretni egymást.”⁵¹ De húzódik-e valójában szakadék a két állítás között? Valóban a könyörtelen, a gyengét a túlélés jegyében halálra szánó etika-e a darwinista materializmus immanens folyamánya? Mi a helyzet akkor, ha az ateista szocialista látszólagos *non sequitur*-ja egyszerűen csak a keresztény-kapitalista társadalmak ideológiai *non sequitur*-ját fordítja az ellenkezőjébe? A keresztény-kapitalista ideológia ténylegesen ezt mondja nekünk: „Az ember Isten halhatatlan lélekkel rendelkező teremtménye – tehát bele kell vetnünk magunkat a gyönyör emberi-állati utilitárius hajhászásába.”

51 Az idézet forrása: www.siol.net/slovenija/novice/2010/04/rode_za_vecernji_list.aspx.

PROGNÓZIS

Un faux-filet, peut-être?

Nietzsche így írt a *Hamlet* kapcsán: „Mi mindent kellett elszenvednie ennek az embernek, hogy paprikajancsi lehessen! – *Megértik* a Hamletet? Nem a kétely, a bizonyosság őrlő...”¹ Két különböző állítás kapcsolódik össze ebben a szakaszban: az egyik a bohócmaszok mögött megbúvó reményvesztettségre vonatkozó régi bölcsesség nietzschei változata (borzasztóan kell szenvednie Hamletnek, ha úgy érzi, muszáj bolond bohócot játszania); a másik az, hogy Hamlet szenvedését és megőrülését nem az apja gyilkosát illető kétsége, hanem épp a bizonyossága okozza; s a kétsége, az, hogy keresi Claudius bűnösségének kétségbevonhatatlan bizonyítékát, menekülés a bizonyosságából. Az elviselhetetlen bizonyosságból való menekülésnek egy másik módja lehet az esetleg ízléstelennek látszó tréfákba való belemerülés. Egy boszniai kultúraszociológus meglepetten

1 Friedrich Nietzsche: *Ecce Homo*, Budapest: Göncöl, 1994², 42. o. (Horváth Géza fordítása.)

fedezte fel, hogy a szerb vérengzésről szóló viccek tucatjai forognak közszájon azok körében, akiknek Srebrenicában haltak meg rokonaik. Íme, egy példa (azt szükséges tudni a megértéséhez, hogy ha marhahúst vásárolt az ember az egykori Jugoszláviában, a hentes általában megkérdezte: „Csonttal, vagy csont nélkül”? – a csont ugyanis jó volt levesbe): „Szeretnék építési telket vásárolni, Srebrenicához közel. Tudna mondani hozzávetőleges árat?” „Az ár attól függ, milyen telket akar: csonttal, vagy csont nélkül?” Távolról sem bárdolatlan tiszteletlenség fejeződik ki ezekben a viccekben: az érintettek csak hozzájuk folyamodva képesek megbirkózni az elviselhetetlenül traumatikus realitással; adekvátan jelenítik meg reménytelen zavarodottságunkat, az áldozatokkal való patetikus együttérzést utasítva el mint valóban ízléstelen blaszfémiát.

Idézzük csak fel, hogyan írta át Paul Robeson az „Ol’ Man River” című legendás dalát – ez az egyszerű és hatékony kritikai-ideológiai beavatkozás iskolapéldája. A *Show Boat* című hollywoodi musicalben (1936) hallható eredeti változatban a folyó (a Mississippi) titokzatos és közömbös Végzetként jelenik meg, bölcs öregemberként, aki „biztosan tud valamit, de nem mond semmit”, és csak hömpölyög, megtartva magának néma bölcsességét. Az új változatban² a folyó már nem valamiféle anonim, kifürkészhetetlenül mély kollektív bölcsességnek, hanem

2 Ez a változat többek között a hírhedt 1949-es moszkvai koncert felvételén hallható (Russian Revelation, RV 70004), Robeson perfekt oroszszággal elmondott rövid bevezetőjével együtt.

inkább a kollektív *butaságnak*, az értelmetlen szenvedés passzív eltűrésének a megjelenítője – az áldozatnak pedig válaszképp szuverén módon nevetnie kellene. Az eredeti dal zárósorai így hangoznak:

csöppet berúgsz, s a börtönbe jutsz.
De fáradt vagyok, és feladom
Az élet fáraszt, a halál rémiszt,
S a vén trotty folyó csak hömpölyög tovább.

S íme az új változat:

...csöppet dacolsz, s a börtönbe jutsz.
De én nevetek, és nem sírok
Harcolnom kell, míg meg nem halok,
S a vén trotty folyó csak hömpölyög tovább.

Az elviselhetetlen valóságtól való menekülés radikálisabb stratégiája a „derealizáció”. Az első világháború nagy lövészároksatáiról – az ypres-iről és a somme-iről, amelyekben százezrek haltak meg néhány négyzetméter megszerzéséért – írott elemzésében Paul Fussell kimutatta, hogy az események pokoli természete miatt a résztvevők úgy érzékelték a helyzetüket, mintha színházban volnának: képtelenek voltak elhinni, hogy ők személyesen, „ők maguk” vesznek részt egy ilyen gyilkos vállalkozásban. Az egész túl bohózszerű, perverz, kegyetlen és abszurd volt ahhoz, hogy az érintettek „valóságos életük” részeként észlelhessék. Másképp fogalmazva: a háború szín-

házi előadásként való megélése segített az érintetteknek elmenekülni a körülöttük zajló események valósága elől. Ez tette lehetővé számukra, hogy úgy kövessék a kapott parancsokat és hajtsák végre katonai kötelességeiket, hogy mindaz, amit csinálnak, közben ne váljék „igaz énjük” részévé, s így ne kelljen elvetniük legbelső meggyőződésüket, amely szerint a valóságos világ mégiscsak racionális hely, nem pedig bolondokháza.³

Közhely, hogy a Nagy Háború mérhetetlen sokként hatott, olyan szembesülésként a Valóssal, amely egy egész civilizáció végét jelezte. Noha mindenki várta a háborút, mindenki számított rá, mégis mindenkit teljes meglepetésként ért, amikor ténylegesen ki is robbant, és – ami még nagyobb talány – maga ez a meglepődés is gyorsan renormalizálódott, ahogyan a Háború valamiféle új életmóddá változott. Hogyan ment végbe ez a renormalizálódás? Nem meglepő módon ősi ideologikus mítoszok és narratívák masszív felhasználásának köszönhetően jelent meg a Háború a dolgok normális folyásaként: a lövészárkok között húzódó, fel nem robbant bombákkal teli senki földje lett a Grál-mítoszbéli Átokföldje egy új változata.⁴ Az ősi mítoszok és legendák e mobilizálása a Nagy Háború traumatikus újdonságának végső bizonyítéka: épp ennek az újdonságnak a magyarázata végett kellett az ősi mítoszokhoz folyamodni. Az ilyen mítoszok természetesen általában inkább paranoid fantasz-

3 Lásd Paul Fussell: *The Great War and Modern Memory*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

4 Itt Fussell idézett művére támaszkodom.

tikus mesék, mintsem voltaképpen szimbolikus elbeszélések. Lacant parafrázálva: ami túlságosan traumatikus ahhoz, hogy integrálódjék a Szimbolikusba, az paranoiás konstruktumként vagy hallucinációként visszatér a Valósba. Nem csoda, hogy a Nagy Háború értelmezési paranoiát robbantott ki – ugyanaz volt a probléma vele, mint a sztálinizmussal: hogyan magyarázzuk a legjobbnak lenni hivatott rendszer kínos kudarcait? A sztálinista rendszer azzal válaszolt, hogy mindenütt ellenforradalmi összeesküvéseket és árulókat orrontott, akárcsak Reginald Grant az első világháború folyamán megjelent *S. O. S.* című könyve, a végletesen komolyan vett hazugságok, legendák és mítoszok azóta is fölülmulthatatlannak bizonyult gyűjteménye. Grant problémája egyszerű volt: nem tudván elhinni, hogy a németek elég okosak ahhoz, hogy az ellenséges tűz hangját és fényét elemezve az ellenség vonalán túl elhelyezkedő célpontokat határozzanak meg a tüzéségük számára, azt gondolta, hogy a brit vonalak mögött elterülő belga vidék hemzseg az áruló gazdáktól, akik jelzik a németeknek a brit nehézfegyverek helyét. Meggyőződése szerint az alábbi módokon teszik ezt: (1) szélalmok segítségével, melyek lapátjai hirtelen a széliránnyal ellentétesen kezdenek forogni;⁵

5 Ezt a gondolatot mellesleg felhasználta Hitchcock a második világháború alatt forgatott thriller, a *Boszorkánykonyha* egy híres jelenetében. A náci ügynököt üldöző jófiúk idilli holland tájon találják magukat, körös-körül szélalmok. Minden békésnek látszik, nyoma sincs az ügynöknek, amikor is az egyik jófiú valami különösét vesz észre, ami szertefoszlatja a képeslapra kívánczó idill

(2) a helyi templomok óramutatói téves időt mutatnak; (3) a háziasszonyok a ház előtt teregetik ki száradni a kimosott ruhákat, melyek színe (két fehér ing, aztán egy fekete) kódolt üzenetet küld.

A problémát az jelenti, hogyan különböztessük meg ezt a hamis (ideologikus) paranoiát attól az alapvető paranoiás beállítódástól, amely minden ideológiakritika redukálhatatlan összetevője. Egy mediterrán országban a tengerparton mutattak nekem a házigazdám egy magányos halászt, aki épp a hálóját foldozgatta; miközben vendéglátóim az ősi kézműves-tapasztalaton alapuló hagyományos munkát akarták nekem példával szemléltetni, az én közvetlen reakcióm a látványra a paranoia volt: mi van akkor, ha az élém tárul látvány megrendezett, a turisták lenyűgözésére szolgáló autentikusság, olyan, mint a helyben készített ételek az áruházakban vagy a termelési folyamat hamis transzparenciájának egyéb megnyilvánulásai? Mi van, ha túl közel megyek a háléhoz, és meglátok egy apró jelet, mely arról tájékoztat, hogy „made in China”, és észreveszem, hogy az „autentikus” halász csak mímeli a megfelelő mozdulatokat? Vagy ami még jobb: mi van, ha egy Hitchcock-film részletként képzeljük újra a jelenetet: a halász külföldi ügynök, aki kódoltan szövi a hálóját, hogy egy másik ügynök titkos (terrorista) üzenetet dekodolhasson benne?

illúzióját. Felkiált: „Nézzétek a szélalmot! Miért a széliránnyal ellentétesen forog?” Az idillikus táj egyszerre elveszti ártatlanságát, és szemiotikusan telített lesz.

A Nagy Háború legragyogóbb hallucinációs legendája az a makacs híresztelés volt, hogy félig megőrült dezertálók bandái élnek valahol a frontvonalak lövészárkai között húzódó senki földjén, a rothadó hullákkal teli, bombatölcsérek és elhagyott lövészárkok barlangjai és alagútjai szabdalta vigasztalan, sivár, felperzselt, pusztaságban. Ezeket a bandákat az összes részt vevő hadsereg katonái alkotják – németek, franciák, britek, ausztrálok, lengyelek, horvátok, belgák, olaszok –, akik mindannyian barátságban és békében élnek. Testüket rongyokba burkolják, hosszú szakálluk van, és ügyesen el tudnak rejtőzni – csak örült kiabálásukat és éneküket hallani időnként. Csakis éjjel, egy-egy csata után jönnek elő a holtak birodalmából, hogy kifosszák a hullákat, vizet és élelmet szerezzenek be. E legendának az a szépsége, hogy nyilvánvalóan valamilyen alternatív közösséget ír le, nemet mondva a harcmező örültségére: olyan csoportot, amelynek az ellenséges nemzetekhez tartozó tagjai békében élnek, és egyedüli ellenségük maga a háború. Noha tekinthető úgy, hogy vadállati életet élő számkivetetteként az örültség tetőpontjára eljutott háborút jelenítik meg, e háború önmagát-tagadását is megtestesítik: ők a béke szigete a frontvonalak között, ahol megszületik a frontvonalakról tudomást nem vevő egyetemes testvériség. Épp a Mi és az Ők között húzódó hivatalos választóvonalak tudomásul nem vételével jelentik a valódi, az egyedül számító megosztottságot: az imperialista háború teljes terének a tagadását. Ők a Mi és az Ők szembeállítását felforgató harmadik elem, röviden: az igazi leninisták az adott helyzetben, akik Lenin gesztu-

sát megismételve elutasítják, hogy magukkal ragadja őket a hazafiúi hevület.

S ez ma inkább feladatunk, mint valaha is volt: észrevenni az igazi választóvonalat a másodlagos harcok *mélée*-jében. Hadd adjak két példát az ilyen hamis megosztottságra.

A Peruban a Fényes Ösvény-felkelés időszakában (1980–1992) dúló ideológiai küzdelem tökéletesen megmutatta az ország politikai zsákutcáját. Egyfelől „a nevelés gondolata adta a Fényes Ösvény kollektív identitását”:⁶ még az általuk alkalmazott legbrutálisabb erőszaknak is „az volt a célja, hogy forradalomra neveljék a népet, az államot pedig felkészítsék végzete közelgő beteljesedésére”.⁷ Ezt a teljességgel autoritárius nevelést azok végezték, akik meg voltak győződve róla, hogy az ő birtokukban van az igazság, és akik maguknak igényelték az abszolút hatalom jogát. Másfelől még baljóslatúbb volt a kormány ellenstratégiája: a tiszta politikai demobilizáció és demoralizáció stratégiája. Az állam ellenőrzése alatt álló és/vagy manipulált sajtó aktívan segítette az elemzők által „aljasvilág-szindrómának” nevezett jelenség kibontakozását. A kormány bőkezűen támogatta a *prensa chicha*, a celebpletykákkel és bűnügyi történetekkel foglalkozó bulvársajtót, valamint a drogfüggőség, a családi erőszak, házasságtörés stb. „való-

6 Matthew Shadle: „Theology and the Origin of Conflict: The Shining Path Insurgency in Peru”, *Political Theology*, Vol. 14, No. 2 (2013), 293. o.

7 Uo.

ságos eseteit” bemutató televíziós talkshow-k térhódítását. Ennek a stratégiának az volt a célja, hogy „a félelem révén társadalmilag demobilizálja a népet, és atomizálja a nyilvánosság szféráját”⁸ – az volt az üzenet, hogy a világ veszélyes hely, s ki-ki mindössze annyit tehet, hogy vigyáz magára, mivel nincs remény a szolidaritásra, csak a gazdagok és a hírességek iránti irigység, illetve az ő problémáik miatt érzett káröröm gyönyöre létezik. A modern történelemben ritkán volt példa arra, hogy ilyen sebészi pontossággal váljék ketté egy ország ideológiai tere: az egyik része a „totalitárius”, az egyént a teljes önfeláldozást követelő politikai kollektívumba olvasztó nevelősdie, a másik a tevékeny szolidaritást akadályozó atomizált egotizmusé, a hagyományos liberalizmusnak pedig elenyésző kis zug maradt csupán. Noha ez a megosztottság tiszta és radikális, nincs hely benne az autentikus emancipatorikus politika számára.

Egy másik hamis küzdelem az antiszemitizmus és a cionizmus mai mibenléte körül dúl. Bizonyos muszlimpárti baloldaliak a neokoloniális rasszizmus példaszzerű esetét látják a cionizmusban, s ezért számít minden más antirasszista és antiimperialista harc mintájának a palesztinok Izrael ellen vívott harca. Ennek tükörképeként bizonyos cionisták szemében a (cionizmus minden kritikájában megbúvó) antiszemitizmus a mai rasszizmus példaszzerű esete. Így tehát mindkét esetben a cionizmus (vagy az antiszemitizmus) a rasszizmus minden más rasszizmust átszínező konkrét formája. A mai antirasszizmus igazi próbája az antiszemi-

tizmus (avagy a cionizmus) ellen vívott harc – ami annyit tesz, hogy azt, aki nem támogatja teljes erejével ezt a konkrét küzdelmet, megvádolják a többiek, akik titkon továbbra is a régi rasszista játékot játsszák (vagy még egy lépéssel továbbmenve: aki bármilyen kritikai megjegyzést tesz az iszlámra, azt „iszlamofóbnak” bélyegzik). Arról már eleget írtak, hogy mennyire problematikus az Izraeli Államot érintő minden kritikát antiszemitizmussal azonosítani, de a cionizmus *par excellence* neoimperialista rasszizmussá tételét is problematikusnak kellene tekinteni. Izrael kritikusai szerint ugyanis ezt kellene látnunk a cionizmusban, így a palesztinok cionista elnyomásában a mai imperialista elnyomás paradigmatis esete kellene észrevennünk. A kérdésre, hogy miért illetné meg Izraelt ez a kivételes pozíció, miközben a jóval brutálisabb elnyomás sok más esetét ismerjük szerte a világon, az a szokványos válasz, hogy ez a kivételesség annak a hegemoniáért vívott harcnak az eredménye, amelyet senki sem képes ellenőrzés alatt tartani – a zsidók választattak ki arra, hogy e mintaszzerű esetként szolgáljanak, és nekünk ezt a logikát kell követnünk. Ezt mélységesen problematikusnak találom. Amikor egy meghatározott etnikai csoport „kiválasztódik” valamilyen egyetemes negatív beállítódás jelképeként vagy megszemélyesítőjeként, az sohasem valami neutrális művelet, hanem az ideológiai hagyomány jól körülírt terében megejtett választás. A zsidók már kétszer választattak ki a történelemben: először Isten „kiválasztott népeként” (az ő vallási felfogásuk szerint), majd pedig az antiszemitizmus céltáblájaként, az erkölcsi romlottság megszemélye-

sítőjeként – így tehát bármely további „kiválasztás” e korábbi kiválasztásokkal a háttérben olvasandó.⁹ Ha a zsidó állam, amely kétségtelenül tesz olyasmit, ami fölöttébb problematikus etikailag és politikailag, „kiválasztódik” mindannak az emblémájaként, ami rossz a világunkban, akkor az a libidinálisenergia-többlet, amely képessé tesz bennünket arra, hogy egyetemes jelképpé tegyük, csakis az (antiszemita) múltból fakadhat. S újfent az osztályharc tagadása a téves ebben a „kiválasztásban”.

Alessandro Russo felfogása szerint¹⁰ az 1960-as évek radikális baloldala a „meta-” és a „hiperklasszizmus” között vacillált (az előbbi az osztálymegosztottság fölötti álláspontot jelent – a sokaságról, a népről beszél, minden progresszív és hazaszerető erő egységről, csak az árulókat kizárva belőle¹¹ –, az utóbbi pedig a munkásosztály egy

9 A zsidók távolról sem egyszerűen Európa peremén helyezkedtek el, hanem a XII. században valamiféle összeurópai *Ur-Vater*-rá váltak, a preödipális banda főnökévé. Kollektívan gyilkolták meg őket európaiak (a holokausztal elkövetve a fölülmulthatatlan bűntettet), pontosan az ősapa meggyilkolásáról szóló freudi mítoszban kifejtett módon, hogy aztán a minden európai bűntudatát kiváltó felettésként bukkanjanak fel újra.

10 Az „Idea of Communism” 2013. IX. 27–29. között tartott nyedek találkozóján elmondott hozzászólásában.

11 Az esetleges várokozásokkal ellentétben, az osztálypolitika hangsúlyozásából nem következik szükségképpen „totalitarizmus”. A kommunista pártok (Sztálin által a harmincas, Mao által pedig a negyvenes években követett) népfrontos, elvileg „nyitottabb” politikája a minden progresszív erőből álló egységes front mellett állt

részére fókuszál mint kitüntetett forradalmi tényezőre: „a kognitáriátusra”, „a prekariátusra”, az illegális emigránsokra). Ma úgy fest, ugyanezzel a vacillálással találkozunk Antonio Negri munkásságában: sokaság versus Birodalom és munkások versus tőke. De van-e az első ellentétpárnak bármi köze is a tőkéhez? Negri a (kapitalista) kormányról versus (proletár) sokaságról beszélve időnként implicite azonosítja a két ellentétpárt; máskor pedig a sokaság dimenzióját veszi észre a mai legdinamikusabb kapitalizmus „deterritorizáló” működésében (a pénzügyi spekulációkat is beleértve), amiből arra következtet, hogy a kapitalizmus legfejlettebb formáiban már „majdnem ott”, mármint majdnem a kommunizmusban vagyunk – épp csak meg kell szabadulni a kapitalista formától.

E vacillálás mögött egy alapvető probléma rejtőzik: hogyan határozzuk meg azt, ami valóban elválaszt ma bennünket, ha ez már nem a hagyományos osztálykonfliktus? (A sokaság/kormányzat felosztás nem elég markáns ahhoz, hogy ezt a szerepet játszassa.) De mi van akkor, ha még mindig az osztályharc jelenti a választóvonalat, csak

ki (magában foglalva a „patrióta burzsoáziát” is, de kizárva a haza árulóit). Az a paradox, hogy az effajta „nyitott” politika ténylegesen jóval „totalitáriusabb” volt: protofasiszta módon megteremtette ugyan az össznemzeti egységet, túllépett ugyan az osztályok közötti „szektás” megkülönböztetéseken, de azon az áron, hogy démonizálta és a nemzet testéből kizárta az Ellenséget. Ez az Ellenség nem egyszerűen osztályellenség volt, hanem olyan áruló, akinek az eliminálása (például a zsidóké a fasiszták szerint) szavatolhatja csak a nemzet harmóniáját.

ki kell tágítanunk a proletariátus fogalmát, nem a hagyományos munkásosztályra fókuszálva, hanem mindenkit belefoglalva, aki ma ki van zsákmányolva: a munkásokat, a nem foglalkoztatottakat, a foglalkoztatásra alkalmatlankokat, a „prekariátust”, a „kognitariátust”, az illegális bevándorlókat, a nyomornegyedekben élőket, a „civilizált” térből kizárt „lator államokat”.¹² (Mindig tudatában kell lennünk annak, hogy már Marx finom megkülönböztetést tett rejtett módon a munkásosztály és a proletariátus között: a „munkásosztály” végső soron a társadalom egy részét, a bér munkásokat jelölő empirikus kategória, míg a proletariátus formálisabb, a társadalmi test „osztályrész nélküli részét”, e test szimptomatikus torzulási pontját, vagy Marx megfogalmazásával az éssen – a társadalom racionális struktúráján – belüli nem-észt jelölő formálisabb kategória. Ezért javasolta nemrégiben Alain Badiou¹³ egyszerre ironikusan és komolyan, hogy ma magán a né-

12 Bizonyos fokig igazuk van azoknak, akik azt mondják, hogy egyre inkább eltűnik a munkásosztály – eltűnik tudniillik a látókörünkéből. Körülöttünk mindenütt, az Egyesült Arab Emírátságtól Dél-Koreáig, új munkásosztály alakul ki, az otthonuktól és családjuktól elszakadt, a prosperáló városok külterületein, bádogvisekben élő láthatatlan migráns munkások nomád osztálya: szinte egyáltalán nincsenek politikai vagy törvény által biztosított jogaik, nincs sem egészség-, sem nyugdíjbiztosításuk. Igazi politikai esemény volna mobilizálni és képessé tenni őket arra, hogy szerveződjenek meg valamilyen emancipatorikus célra.

13 Az „Idea of Communism” 2013. IX. 27–29. között tartott negyedik találkozásán folytatott egyik vitában.

pen (az osztályokon) *belül*, nem pedig a nép és a nép el-lenségei, vagy a nép és az állam között kellene keresnünk a „fő ellentmondást”: az eredendő tény a népnek nevezett entitás kellős közepén kitapintható hasadás/antagonizmus.

HALÁLOK A NÍLUSON

Hogyan verekedjük át magunkat a hamis felosztásokon, hogy eljussunk a (pontos lacani értelemben vett) Valóshoz? Vegyük Egyiptom példáját. Amikor 2013 nyarán az egyiptomi hadsereg elhatározta, hogy véget vet a patthelyzetnek, és megtisztítja a köztereket az iszlamista tiltakozóktól, az akció százak, de talán ezrek életét is követelte. Képzeljük csak el, mekkora felzúdulást váltott volna ki, ha például Iránban történt volna ugyanekkora vérfürdő! Még sürgősebb azonban egy lépést visszalépve a folyamatosan zajló konfliktusban szereplő harmadik félre fókuszálnunk: hol vannak a két évvel ezelőtti Tahrír téri tiltakozások szereplői? Nem kísértetiesen hasonló-e a szerepük ahhoz, amelyet a Muszlim Testvériség játszott a 2011-es arab tavasz idején – azaz nem a szenvtelen megfigyelő szerepe jut-e nekik? 2013 júniusában az egyiptomi hadsereg, amelyet eleinte támogattak a két évvel korábban a Mubarak-rezsimet megdöntő tiltakozók, eltávolította a hatalomból a demokratikusan megválasztott elnököt és a kormányt. A tiltakozók, akik megbuktatták Mubarakot, és demokráciát követeltek, passzívan támogatták a demokráciát megdöntő katonai *coup d'état*-t. Mi folyik itt?

A hegemon ideológiához hangolódott uralkodó értelmezést többek között Fukuyama javasolta: a Mubarakot megdöntő tiltakozó mozgalom döntően a művelt középosztály lázadása volt, míg a szegény munkásoknak és gazdálkodóknak a (rokonszenvező) megfigyelő szerepe jutott. De mihelyt kinyíltak a demokrácia kapui, a Muszlim Testvériség, amelynek bázisát a szegény többség adja, megnyerte a demokratikus választásokat, és olyan kormányt alakított, amelyben muszlim fundamentalistáknak jutott a meghatározó szerep; így tehát érthető módon ellenük fordult a szekuláris tiltakozók eredeti kemény magja, és a megállításukért még egy katonai puccsot is hajlandó volt támogatni. Az ilyen leegyszerűsített felfogás azonban nem vesz tudomást a tiltakozó mozgalom egyik döntően fontos vonásáról: arról, hogy megszaporodtak a különböző szervezetek (egyetemistáké, dolgozó nőké stb.), amelyek révén a civil társadalom elkezdte az állam és a vallási intézmények hatókörén kívül artikulálni az érdekeit. Az arab tavasznak nem annyira Mubarak megbuktatása, mint inkább az új közösségi formák e kiterjedt hálózata a legfontosabb hozadéka. S ez a hálózat folyamatosan növekszik, függetlenül a nagy politikai változásoktól (amilyen a hadseregnek a Muszlim Testvériség fémjelezte kormány ellen végrehajtott puccsa), s alapvetőbb, mint a vallásos/liberális felosztás.

Ennélfogva nem a hadsereg és a Muszlim Testvériség közti antagonizmus az egyiptomi társadalom legfőbb antagonizmusa. A hadsereg távolról sem neutrális, jóindulatú közvetítő, nem a társadalmi stabilitás garantálója, hanem

egy bizonyos társadalmi és politikai programot képvisel és testesít meg: durván megfogalmazva a globális piacba való integrálódást, nyugatpárti politikai álláspontot, autoritárius kapitalizmust. Magára a hadsereg közbelépésére annyiban van szükség, amennyiben a többség nem hajlandó „demokratikusan” elfogadni a kapitalizmust. A hadsereg szekuláris elképzelése ellenében a Muszlim Testvériség fundamentalista-vallási uralmat akar berendezni. Mindkét ideológiai vízió kizárja azt, amit a tiltakozók valójában el akartak érni: az egyetemes társadalmi és politikai emancipációt.

A folyamatosan zajló egyiptomi események a társadalmi lázadások alapvető dinamikájának újabb példájával szolgálnak. E dinamikát két fő, hagyományosan dátumpárral jelölt lépés fémjelzi („1789/1793” a francia forradalom, „február/október” az orosz forradalom esetében). Az első lépés, melyet Badiou nemrégiben a „történelem újraszületésének” nevezett, egy gyűlölt hatalmi figura (Egyiptom esetében Mubarak, vagy három évtizeddel ezelőtt az iráni sah) elleni össznépi felkelésben éri el a csúcspontját. A társadalom különböző rétegeihez tartozó emberek kollektív cselekvőként lépnek fel a hatalom rendszere ellen, amely gyorsan legitimitását veszti, és szerte a világon figyelemmel kísérhetjük a tévéképernyőinkön az eksztatikus egység mágikus pillanatait, amikor százak és ezrek gyülekeznek napokon át a köztereken azzal az elhatározással, hogy addig nem mennek sehova, míg a zsarnok le nem mond a hatalomról. Az ilyen pillanatok jelenítik meg az imaginárius egységet a legmagasztosabb formájában: a különb-

ségek, az érdekkonfliktusok feledésbe merülnek, amikor úgy látszik, az egész társadalom egységbe forrottan fordul szembe a gyűlölt zsarnokkal. Ilyesmi történt az 1980-as évek végén a széteső kommunista rendszerekben: a társadalom különböző csoportjait egyesítette a kommunista párt elutasítása, noha különböző, sőt egymással végső soron összeegyeztethetetlen okokból viszonyultak így hozzá (a vallásosak az ateizmusa, a szekuláris liberálisok az ideológiai dogmatizmusa miatt gyűlölték; a hétköznapi munkások azért, mert miatta kellett nyomorúságban élniük; a potenciális tőkés a magántulajdont érintő tilalmak, az értelmiségiek a személyes szabadság hiánya miatt; a nacionalisták azért, mert a proletár internacionalizmus kedvéért elárulták az etnikai gyökereket; a kozmopoliták a lezárt határok és a más országokkal ápolt intellektuális kapcsolatok hiánya miatt; a fiatalok azért, mert a rendszer elutasította a nyugati popkultúrát; a művészek a kreatív kifejezést érintő korlátozások miatt és így tovább). Azonban mihelyt szétesik a régi rendszer, hamar szétesik ez az imaginárius egység is, és új (vagy inkább régi, de elfojtott) konfliktusok bukkannak fel újra teljes erővel: vallási fundamentalisták és nacionalisták kontra szekuláris modernizálók, egyik etnikai csoport a másik ellen, dühödt antikommunisták a régi rendszer iránti szimpátia gyanújába keveredettek ellen. Az antagonizmusok e sora általában egyetlen fő politikai antagonizmusban kristályosodik ki, az esetek többségében a vallási tradicionalisták kontra szekuláris, nyugatos, multikulturális, liberális-demokratikus kapitalisták tengely mentén, bár a különböző esetek

ben más és más lehet a domináns antagonizmus tartalma (Törökországban az islamisták inkább támogatják Törökország beilleszkedését a globális kapitalizmusba, mint a szekuláris-nacionalista kemalisták; exkommunisták szövetségre léphetnek szekuláris „progresszívekkel” – mint Magyarországon vagy Lengyelországban –, vagy vallásos nacionalistákkal, mint Oroszországban). Próbáljuk meg egy, a Törvényről a szeretetre való áttérés páli gondolatával kitapintható, talán váratlan párhuzam segítségével megvilágítani ezt a döntő mozzanatot. Mindkettő (a Törvény és a szeretet) esetében megosztással, „megosztott szubjektummal” van dolgunk; a megosztás modalitása azonban tökéletesen különböző. A Törvény szubjektuma „decentrált” abban az értelemben, hogy a bűn és a Törvény önromboló ördögi körének a foglya, amelyben az egyik pólus megszüli a maga ellentétét. Pál fölülmúlhatatlan leírást adott erről a kusza helyzetről a *Rómaiakhoz írt levél* 7. szakaszában:

Tudjuk ugyanis, hogy a törvény lelki, én pedig testi vagyok: ki vagyok szolgáltatva a bűnnek. Hiszen amit teszek, azt nem is értem, mert nem azt cselekszem, amit akarok, hanem azt teszem, amit gyűlölök. Ha pedig azt cselekszem, amit nem akarok, akkor elismerem a törvényről, hogy jó. Akkor pedig már nem is én teszem azt, hanem a bennem lakó bűn. Mert tudom, hogy én bennem, vagyis a testemben nem lakik jó, minthogy arra, hogy akarjam a jót, van lehetőségem, de arra, hogy megtegyem, nincs. Hiszen nem azt teszem, amit

akarok: a jót, hanem azt cselekszem, amit nem akarok: a rosszat. Ha pedig azt teszem, amit nem akarok, akkor már nem én teszem, hanem a bennem lakó bűn. Azt a törvényt találom tehát magamban, hogy – miközben a jót akarom tenni – csak a rosszat tudom cselekedni. Mert gyönyörködöm az Isten törvényében a belső ember szerint, de tagjaiban egy másik törvényt látok, amely harcol az értelmem törvénye ellen, és foglyul ejt a bűn tagjaiban lévő törvényével. Én nyomorult ember!

Nem egyszerűen arról van szó tehát, hogy a két ellentét, a Törvény és a bűn között őrlődöm; a probléma az, hogy világosan különbséget sem tudok tenni közöttük: miközben a Törvényt akarom követni, a bűnben végzem. Ezt az ördögi kört nem leküzdjük, mint inkább kitörünk belőle. A szeretet élményével, pontosabban a szeretetet a Törvénytől elválasztó radikális szakadékot megtapasztalva tudunk kitörni belőle. Ebben rejlik a Törvény/bűn és a Törvény/szeretet közti radikális különbség. A Törvényt és a bűnt nem valóságos különbség választja el egymástól: igazságuk az, hogy kölcsönösen implikálják egymást vagy egybe mosódnak. A Törvény generálja a bűnt, és táplálkozik is belőle. Igazi különbséget csak a Törvény/szeretet pár esetében látunk: e két mozzanat radikálisan különböző, nincs közöttük „közvetítés”, az egyik nem az ellentétének a formája. Ennélfogva helytelen ez a kérdés: „Mindörökre a Törvény és a szeretet közti hasadásra vagyunk tehát ítélve? Mi a helyzet a Törvény és a szeretet szintézisével?” A Törvény és a bűn közötti hasadás radikálisan különbözik a Törvény

és a szeretet közöttitől: a kölcsönös megerősítés ördögi köre helyett két különböző, nem ugyanazon a szinten létező tartomány megkülönböztetéséhez jutunk el. Ez az oka annak, hogy mihelyt teljesen tudatosodik bennünk a szeretet dimenziója a Törvénytől való radikális különbségében, bizonyos szempontból már győzött is a szeretet, hisz ez a különbség csakis a szeretet álláspontjából látható.

Alighanem világos immár, mit is jelent ez a teológiai exkurzus: a liberális engedékenység és a fundamentalista intolerancia között dúló szüntelen harc bizonyos szempontból analóg a Törvény és a bűn közti hasadással – a két pólus mindkét esetben implikálja és erősíti egymást; antagonizmusuk nehéz helyzetünk lényegi alkotóeleme. Továbbá a Törvény és a szeretet különbsége analóg a létező globális kapitalista univerzum totalitásának (ennek immanens politikai antagonizmusa a liberális demokrácia és a fundamentalizmus között érhető tetten) és a belőle való kilépés radikális emancipatorikus (kommunista) eszméjének különbségével.

Az a különbség a liberalizmus és a radikális baloldal között, hogy noha ugyanarra a három elemre hivatkoznak (liberális közép, a populista jobboldalra és a radikális baloldalra), más és más topológiában helyezik el őket: a liberális centrum szerint a radikális bal- és a radikális jobboldal ugyanannak a „totalitárius” túlzásnak a két formája, míg a baloldal szerint az egyetlen igazi alternatíva az ő maga és a liberális mainstream közti választás, a populista „radikális” jobboldal pedig nem egyéb, mint annak a *szimptomája*, hogy a liberalizmus képtelen megbirkózni

a baloldali fenyegetéssel. Amikor mai politikusok vagy ideológusok biztatnak arra bennünket, hogy válasszunk liberális szabadság és fundamentalista elnyomás között, diadalmasan nekünk szegezve a (retorikai) kérdést: „Azt akarjátok, hogy a nők ki legyenek zárva a közéletből, és meg legyenek fosztva az elemi jogaiktól? Azt akarjátok, hogy mindenkit halálbüntetés sújtsa, aki valláson gúnyolódik?”, nos, ilyenkor épp a válasz magátólértetődőségének kellene gyanakvást ébresztenie bennünk: ki a csuda is akarná ezt? Az a probléma, hogy réges-régen hitelét veszítette az effajta leegyszerűsítő liberális univerzalizmus. Az igazi baloldali számára ezért végső soron *hamis* a liberális engedékenységi és a fundamentalizmus konfliktusa – az egymást generáló és előfeltételező két pólus ördögi köre. Egy hegeli lépéssel hátrébb lépve azt a nézőpontot kellene megvizsgálnunk, amelyből a teljes irtózatában jelenik meg a fundamentalizmus. A mai fundamentalizmusra is alkalmazható az, amit Max Horkheimer még az 1930-as években mondott a fasizmusról és a kapitalizmusról (akik nem akarnak kritikusan beszélni a kapitalizmusról, azok a fasizmussal kapcsolatban is maradjanak csendben): azok, akik nem akarnak (kritikusan) beszélni a liberális demokráciáról és nemes elveiről, a vallási fundamentalizmussal kapcsolatban is maradjanak csendben.

Hogyan értsük az emancipatorikus lendületnek ezt a fundamentalista populizmusba fordulását? A marxizmusnak a XX. század – az iszlám absztrakt fanatizmusát szekularizáló – „iszlámjaként” való közismert jellemzésére reagálva Jean-Pierre Taguieff úgy fogalmazott, hogy

az iszlám bizonyul „a huszonegyedik század marxizmusának”, amely a kommunizmus hanyatlása után prolongálja annak erőszakos antikapitalizmusát.¹⁴ De nem Walter Benjaminszék azt a régi felismerését erősítik-e meg a muszlim fundamentalizmussal kapcsolatos legutóbbi fejlemények, hogy a fasizmus felemelkedése mindig kudarcot vallott forradalomról tanúskodik? A fasizmus felemelkedése nemcsak a baloldal kudarca, hanem annak bizonyítéka is, hogy volt valamiféle forradalmi potenciál, elégedetlenség, melyet a baloldal képtelen volt mobilizálni. S nem ugyanez érvényes-e a mai úgynevezett „iszlamo-fasizmusra”? Nem épp a szekuláris baloldal eltűnésével szorosan együtt járó jelenség-e a radikális iszlamizmus megerősödése a muszlim országokban? Most, amikor Afganisztán a legvégletebben iszlám fundamentalista országgént jelenik meg, ki emlékszik rá, hogy negyven évvel ezelőtt még erős szekuláris tradíciójú ország volt, erős kommunista párttal, amely a Szovjetuniótól függetlenül ragadta meg a hatalmat?

Még a nyilvánvalóan fundamentalista mozgalmak esetében is gondosan ügyelnünk kellene arra, hogy ne tévesztjük szem elől a szociális alkotóelemet. A tálibok a közkeletű kép szerint fundamentalista iszlamista csoport, amely megfélemlítéssel kényszeríti ki uralmát – azonban amikor 2009 tavaszán ellenőrzésük alá vonták a Szvat-völgyet, a *New York Times* arról tudósított, hogy „a gazdag földesurak kis csoportja és a föld nélküli bérlők között húzódó

14 Lásd: <http://www.zionism-israel.com/ezone/New>.

mély törésvonalakat kihasználó osztálylázadást” szerveztek. A *New York Times* cikkének ideológiai elfogultsága abban vehető észre, ahogyan arról beszél, hogy „a tálibok képesek kiaknázni az osztályok közötti megosztottságokat”, mintha bizony valami másban – nevezetesen a vallási fundamentalizmusban – lenne keresendő a tálibok „igazi” programja, s mintha pusztán „a saját javukra fordítanák” a szegény, földtelen gazdálkodók helyzetét. Ehhez egyszerűen két dolgot kellene hozzátennünk. Először is azt, hogy az „igazi” program és az instrumentális manipuláció megkülönböztetése kívülről van ráhúzva a tálibokra – mintha bizony a szegény, földtelen gazdálkodók nem „fundamentalista vallási” fogalmakban élnék meg nyomorúságukat! Másodszor pedig ha azzal, hogy „kihasználják” a gazdálkodók nyomorúságát, a tálibok „megkondítják is a vészharangokat a jórészt továbbra is feudális Pakisztánt fenyegető veszélyeket illetően”, mi akadályozza meg a pakisztáni és az egyesült államokbeli demokratákat abban, hogy ők is „kiaknázzák” ezt a nyomorúságot, és megpróbáljanak segíteni a földtelen gazdálkodóknak? Annak a ténynek, hogy ez a kérdés fel sem vetődik a *New York Times* tudósításában, az a szomorú implikációja, hogy a pakisztáni feudális erők a liberális demokrácia „természetes szövetségesei”.¹⁵

Az egyiptomi felkelés igazán baljós tanulsága a következő: ha a mérsékelt liberális erők továbbra sem vesznek

15 Jane Perlez and Pir Zubair Shah: „Taliban Exploit Class Rifts to Gain Ground in Pakistan”, *New York Times*, 16 April 2009.

tudomást a radikális baloldaltól, azzal olyan fundamentalista hullámot idéznek elő, amellyel lehetetlen megküzdni. Ahhoz, hogy a liberális örökség kulcsfontosságú elemei megmaradhassanak, a liberálisoknak szükségük van a radikális baloldal testvéri segítségére. Noha (szinte) mindenki lelkesen támogatta e robbanásszerű demokratikus változásokat, megindult valamiféle rejtett harc is a kisajátításukért. A nyugati hivatalos körök és a média túlnyomó része üdvözli őket, az egykori kelet-európai bársonyos forradalmakhoz hasonló jelenséget látva bennük: a nyugati liberális demokrácia, a Nyugathoz való hasonulás vágyát. Ezért a zavarodottság azt látván, hogy valami más is munkál e tiltakozásokban: a társadalmi igazságosság igénye. Nemcsak értelmezési kérdés ez az újrakisajátításért vívott harc, hanem gyakorlati következményei is vannak. Ne nyűgözzenek le bennünket túlságosan a nemzeti egység fennkölt pillanatai, hiszen a kulcskérdés az: mi történik másnap? Hogyan és milyen társadalmi rend születik az emancipatorikus robbanás nyomán? Mint megállapítottuk, az utóbbi évtizedekben egy sor emancipatorikus, a néptömegek támogatását élvező, robbanásszerű változásnak lehettünk tanúi, amelyeket – akár a liberális, akár a fundamentalista formájában (Dél-Afrikától a Fülöp-szigetekig, illetve Iránban) – újra kisajátított a globális kapitalista rend. Ne feledjük, hogy formálisan egyik arab ország sem demokratikus, amelyekben népfelkelések zajlottak: egytől egyig többé-kevésbé autoritáriusok voltak, s így a társadalmi és gazdasági igazságosság igénye spontán módon egybeolvadt a demokrácia igényével, mintha

a hatalmat gyakorlók kapzsiságának és korruptségának a következménye lenne a nyomor, s elég lenne tőlük megszabadulni. Az történik, hogy megkapjuk a demokráciát, s a nyomor is megmarad – mi a teendő *ezután*?

Ezzel visszajutunk az alapkérdéshez: képzelet szülte, a későbbiekben könyörtelenül szertefoszlott illúzió volt csupán a Tahrír téren összegyűltek eksztatikus egysége? Nem Hegel állítását támasztják-e alá az egyiptomi események, aki szerint egy politikai mozgalom az egymással szemben álló frakciókra szakadásával fizeti meg győzelme árát? Fikció volt csupán a Mubarak-ellenes egység, amely elrejtette az alapul szolgáló igazi, a nyugatos-szekuláris, az egyre növekvő középosztályhoz tartozó modernizálók és a döntően az alacsonyabb társadalmi osztályok által támogatott iszlám fundamentalisták között kitapintható antagonizmust? Másképp fogalmazva: osztályharcot látnak itt egy kis csavarral?

Az igaz, hogy a lázadás első csúcspontján, amikor minden csoport egységesen elutasítja a zsarnokot, van valami az imaginárius egységből. Azonban több van ebben az egységben a képzelet szülte ideológiai illúziónál – minden radikális lázadás definíció szerint tartalmaz kommunista dimenziót, tartalmazza a szolidaritásnak és az egalitárius igazságosságnak a politikum szűkös szféráján túlmutató, a gazdaságba, a magánéletbe és a kultúrába behatoló, az egész társadalmi építményt átható kommunista dimenzióját. Az ellentétbe fordulások voltaképpen dialektikus mozgása munkál itt. A lázadás elején a nép mindent átfogó egységével van dolgunk, és az egység már itt egybeesik

a megosztottsággal (a nép és a még a zsarnokot szolgálók közöttivel). Az igazi munka, a radikális társadalmi átalakítás munkája csak a zsarnok uralmának megdöntésével kezdődik. Ebben az időszakban formailag mindenki a forradalom támogatója, de a „forradalom nélküli forradalmat” (Robespierre) akarók arról igyekeznek meggyőzni a népet, hogy a forradalomnak vége: mivel megbukott a zsarnok, az élet visszatérhet a normál kerékvágásába (ezt képviseli ma Egyiptomban a hadsereg). Ekkor, amikor mindenki támogatja a forradalmat, kell hangsúlyoznunk, hogy éles határvonal választja el a forradalmat valóban akarókat a „forradalom nélküli forradalmat” akaróktól. Térjünk vissza Martin Luther Kinghez: Badiou fogalmai szerint King jócskán túlment a faji szegregáció témakörén az „egyenlőség axiómájának” végiggondolásában, s e program folytatására való készsége teszi őt az emancipáció igazi harcosává. Ezt érti Badiou azon, hogy az igazi eszme olyasmí, ami megoszt, amely lehetővé teszi választóvonalat húznunk: az igazi Ideában az egyetemesség és a megosztás ugyanannak az érmének a két oldala.

A kommunizmus ilyen megosztó eszme. Jobboldali autoritárius országokban mindazokat, akik a demokráciáért, a szabadságért, az igazságosságért és egyéb liberális célokért harcolnak (bármennyire békés eszközökkel is), kommunistának bélyegezték (s bizonyos esetekben bélyegzik még ma is), vagy pedig kommunisták, az állam legfőbb ellenségei által manipulált balfácánnak. A zsigeri liberális reakció az effajta vádra a tagadás: „Nem, mi csak őszintén harcolunk a szabadságért és a demokráciáért,

s mivel ti (a hatalom birtokosai) valójában a szabadság és a demokrácia ellen vagytok, de nyilvánosan nem ismeritek be, ti vádoltok bennünket, értelmetlenségeket összehordva, kommunizmussal.” De mi a helyzet akkor, ha azoknak a jobboldaliaknak, akik kriptokommunistának bélyegzik a szabadságért küzdőket, végső soron igazuk van? Mi van akkor, ha történetesen egy hevesen dúló emancipatorikus harcban, amikor az opportunisták a népharag kitörésétől tartanak, egyedül a kommunisták védik feltétel nélkül az autoritárius hatalom ellenében a szabadságot és az igazságosságot? Így tehát az ilyen vádak visszautasítását („Én kommunista? Megőrültetek?! Mi csak következetes liberálisok vagyunk!”) követően az egyetlen következetes reakció elfogadni a vádat: „IGEN, s mi van akkor, *csakugyan* kommunisták vagyunk, ti kényszerítettetek rá!” Továbbá, amikor a kommunistáknak megtevesztő nyelvezethez kell folyamodniuk olyan körülmények között (cenzúra), amikor lehetetlen közvetlenül a „kommunista” önmegjelölést alkalmazniuk, nem kellene veszélyes, az igazi harcvonalat elhomályosító kompromisszumként elutasítani az effajta módosításokat („igazi demokrácia”, „igazságosság” stb. a „kommunizmus” helyett): hasznosak ezek a módosítások, mert kiterjesztik a terepet, amelyen harcolunk, és megengedik, hogy kisajátítsuk és bekebelezzük számára az igazságosságért, a szabadságért és az egyenlőségért vívott harcot is.

Ezért kell minden forradalmat megismételni. Csak az után fogalmazható meg igazi egyetemesség, olyan, amelyet immár nem imaginárius illúziók táplálnak, hogy

a nép kezdeti egysége felbomlik, és elkezdődik az igazi munka. Nem elég egyszerűen megszabadulni a zsarnoktól: alaposan át kell alakítani a társadalmat, amely megszülte a zsarnokot. Csak azok maradnak hűek a kezdeti lelkesült egység radikális magvához, akik készek vállalkozni erre a kemény munkára. A hűség e nehéz munkája a megosztás folyamata, amely során meghúzzuk a választóvonalat a kommunizmus eszméje és a szolidaritással és az egységgel kapcsolatos imaginárius illúziók között, amelyek megmaradnak a létező rend ideológiai korlátai között. Az effajta türelmes megvilágítás a voltaképpeni forradalmi munka. Míg az ellenzői szemében az efféle tevékenység az emberek „manipulálására”, a jó szándékú tiltakozók veszélyes, erőszakos radikalizálására csábító kísérlet, melynek során olyasmit tulajdonítunk neki, amit igazából sohasem akartak, addig a voltaképpeni forradalmár szerint ez semmi több, mint az eredeti eksztatikus eseményben rejlő konzekvenciák és implikációk kibontása: valódi igazságosságot és szolidaritást akartok? Akkor ezt és ezt kell tennetek. Nem csoda, hogy olyan ritka a hamisítatlan forradalmi pillanat: semmiféle teleológia nem garantálja, s azon fordul meg a dolog, hogy akad-e politikai szereplő, aki meg tudja ragadni az alkalmat a (kontingens, előre nem jelezhető) *nyitásra*.

Visszatérve Egyiptomhoz: párhuzamot kell vonnunk az egyiptomi felkelés és a 2011-es elbukott iráni zöld forradalom között. A választáson csalások következtében alulmaradt elnökjelölt, Muszavi hívei által jelképként választott zöld szín és az este sötétjében a teheráni háztetőkről fel-

hangzó „Allah akbár!” kiáltások világosan jelezték, hogy az érintettek Khomeini 1979-es forradalmának megismétléseként, a gyökerekhez való visszatérésként, a később a romlottság tüneteit mutató forradalom kiigazításaként látják a tevékenységüket. A gyökerekhez visszatérés programja nem maradt csak papíron. Meghatározta a tömegek viselkedését: a nép hangsúlyos egységét, a mindent átfogó szolidaritásukat, a kreatív önszerveződésüket, azt, ahogyan rögtönözték tiltakozásuk különböző módjait, a spontaneitást és a fegyelmezettség páratlan ötvözetét (például az ezrek tökéletes csendben megtett baljós menetét). Itt a Khomeini-féle forradalom megtevésztett híveinek igazi népfelkelésével van dolgunk: Muszavi neve a forradalmat folyamatosan tápláló népi álom valódi újraélesztését jelképezte. Ez azt jelenti, hogy a Khomeini-forradalom nem redukálható arra, hogy keményvonalas iszlámisták magukhoz ragadták a hatalmat, hanem ennél sokkal több volt. Maga az, hogy el kellett fojtani, azt mutatja, hogy a Khomeini-forradalom igazi politikai esemény volt, egy hirtelen *nyitás*, amely a társadalmi átalakulás hallatlan erőit szabadította fel, olyan pillanat, amelyben minden lehetségesnek látszott. A nyitást fokozatos *bezáródás* követte azáltal, hogy az iszlám hatalmi tényezők magukhoz ragadták a politikai ellenőrzést.

Ahogy csaknem fél évszázaddal ezelőtt szoktuk mondogatni: nem kell időjósna lennünk ahhoz, hogy megjósoljuk, merről fúj a szél Egyiptomban: Irán felől. Még ha győz is a hadsereg, és stabilizálja is a helyzetet, maga ez a győzelem táplálhat a Khomeini-forradalomhoz

hasonló robbanásszerű eseménysort, amely néhány év múlva végigsöpör Egyiptomon – de itt is muszlim fundamentalisták fogják magukhoz ragadni a hatalmat? Ettől a fejleménytől csak az menthet meg bennünket, ha a szabadságért és a demokráciáért vívott harcunkat egyesítjük a társadalmi és a gazdasági egyenlőségért vívottal. Ez az egység, s csakis ez az egység az egyetemes cél.

KÖVETELÉSEK... ÉS TÚL A KÖVETELÉSEKEN

A Marx ifjúkori írásaiban a németek helyzetéről olvasható elemzés szerint konkrét problémák megoldása csak az egyetemes megoldás, radikális globális forradalom révén lehetséges. Ebben összegezhető tömören a reform- és a forradalmi korszak közti különbség: egy reformkorszakban álom marad a globális forradalom, amely a legjobb esetben a lokális változtatások elérésére irányuló erőfeszítéseinket táplálja (a legrosszabb esetben meggátol bennünket tényleges változások kikényszerítésében), forradalmi helyzet pedig akkor alakul ki, amikor világossá válik, hogy csak radikális globális változás oldhat meg konkrét problémákat. E tisztán formai értelemben véve 1990 forradalmi év volt: világossá vált, hogy a kommunista államok részleges reformjai nem hoznak eredményt, hogy radikális globális törés szükséges még részleges problémák – például a megfélemlő élelmiszer-ellátás – megoldásához is.

Hol is állunk tehát ma e különbség tekintetében? Az alapdilemma brutálisan egyszerű: apránként, de feltartózz-

tathatatlanul közelítő globális válság jelei-e az elmúlt néhány év tiltakozó megmozdulásai, vagy pedig kisebb, ha meg nem is szüntethető, de célzott beavatkozásokkal leküzdhető akadályok, pusztán lokális problémák az új, progresszív korszakhoz való globális igazodás folyamatában?

A tiltakozásokkal kapcsolatban az a leghátborzongatóbb és legbaljóslatúbb dolog, hogy nemcsak, vagy nem is elsősorban a rendszer gyenge pontjain robbannak ki, hanem olyan helyeken, amelyek a legutóbbi időig sikeresztorinak számítottak. Az, hogy a pokolban problémák adódnak, érthetőnek látszik – tudjuk, miért tiltakoznak Görögországban vagy Spanyolországban; de miért van zűr a Paradicsomban, a gazdaságilag virágzó, de legalábbis gyorsan fejlődő országokban, Törökországban, Brazíliában, sőt még Svédországban is (legutóbb itt lehettünk tanúi a külvárosokban élő bevándorlók erőszakos tiltakozó akcióinak)? Utólagos bölcsességgel láthatjuk immár, hogy az eredeti „zűr a Paradicsomban” az Iránban, abban az országban lejátszódott Khomeini-féle forradalom volt, amely hivatalosan gyorsan haladt a nyugatos modernizáció útján, és a Nyugat legmegbízhatóbb szövetségese volt a régióban. Talán valami téves a Paradicsomról alkotott fogalmunkban.

A mostani tiltakozási hullámok előtt Törökország „menő” volt – mintaszerűen növekvő liberális gazdaság, emberarcú, Európa-kompatibilis mérsékelt iszlamizmussal összekapcsolódva –, az „európaiabb”, de a régi ideológiai mocsárba beleragadt és a gazdasági önmegsemmisítés felé

tartó Görögország üdvös ellenpontjaként. Itt-ott felbukkantak ugyan baljós jelek (az örmény holokauszt tagadása, újságírók százainak és ezreinek letartóztatása és bíróság elé állítása, a kurdok rendezetlen státusa, az Oszmán Birodalom hagyományát feltámasztó Nagy-Törökország létrehozásának igénye, a vallási törvénykezés időnkénti alkalmazása), de ezeket mint apró szépséghibákat félresöpörték, mondván, nem szabad megengednünk, hogy beszennyezzék a kép egészét. Olyan ország volt Törökország, amelyben a legkevésbé sem lehetett széles körű tiltakozásokra számítani – egyszerűen nem kellett volna bekövetkezniük.

Aztán bekövetkezett az, amire senki sem számított – a Taksim teret tiltakozások rengették meg. Mindenki tudja, hogy valójában nem a Taksim tér szomszédságában, Isztambul központjában fekvő parknak a bevásárlóközponttá való tervezett átalakításáról szóltak a tiltakozások, hanem jóval mélyebb elégedetlenség készült kitörni a felszín alatt. Ugyanez a helyzet a Brazíliában 2013. június közepén kirobbant tiltakozásokkal is: a tömegközlekedési tarifák csekély mértékű drágulása váltotta ki őket, de e rendelkezések visszavonása után is folytatódtak. Újfent egy gyors gazdasági növekedést produkáló, a jövőbe vetett bizalomtól sugárzó országban robbantak ki tiltakozások. A rejtélyt csak fokozta, hogy Dilma Rousseff elnök asszony azonnal támogatásáról biztosította a tiltakozó megmozdulásokat, mondván, „gyönyörűségét leli” bennük – kik is tehát a korrupció és a közszolgáltatások szétesése miatt elégedetlen tiltakozók igazi célpontjai?

Röviden: a „menő” Törökország egyik pillanatról a másikra „ciki” Törökország lett. Miről szoltak tehát valójában a tiltakozások? Nagyon fontos, hogy a választ ne korlátozzuk arra az elképzelésre, hogy a szekuláris civil társadalom száll szembe a hallgatag muszlim többség által támogatott iszlámista autoritárius uralommal. Bonyolultabbá teszi a képet a tiltakozások antikapitalista jellege (hiszen egy köztér privatizálása ellen irányult) – a török tiltakozások fő tengelyét az autoritárius iszlamizmus és a köztér szabadpiaci privatizálása közti kapocs jelentette. E kapocs miatt olyan érdekes és messze mutató Törökország esete: a tiltakozók intuitíve ráéreztek arra, hogy a piaci szabadság és a vallási fundamentalizmus nem zárja ki kölcsönösen egymást, hogy szorosán együtt járhatnak – ez világos jele annak, hogy felbomlóban a demokrácia és a kapitalizmus „örökre szóló” frigye.

Az a paradoxon, hogy épp mivel híján van a demokratikus legitimitásnak, az autoritárius rezsím néha felelősebben viselkedhet az alattvalóival szemben, mint a demokratikusan megválasztott: mivel hiányzik a demokratikus legitimitása, ezért szolgáltatásokat kell nyújtani polgárainak, az alábbi megfontolásra támaszkodva: „Az igaz, hogy nem vagyunk demokratikusan megválasztva, de épp ezért, mivel nem kell az olcsó népszerűségre törekvés játékát játszunk, koncentrálhatunk a polgárok valós igényeire.” Ezzel szemben egy demokratikusan megválasztott kormány gyakorolhatja a hatalmat a tagjai szűk magánérdekeit szem előtt tartva is; már megvan a választások által biztosított legitimitásuk, így nincs szükségük további legitimációra,

és úgy érezhetik, nyugodtan megtehetik, amit csak akarnak – azt mondhatják a panaszkodóknak: „Késő bánat, megválasztottatok.”

Ajánlatos itt elkerülni az esszencializmust: nincs a tiltakozók által követett egyetlen „valóságos” cél, olyasmi, amire visszavezethető volna a rossz közhangulat. Nem mondhatjuk azt, hogy a tiltakozások valójában a globális kapitalizmus, a vallási fundamentalizmus ellen, a polgári szabadságjogokért és a demokráciáért folynak. A tiltakozó akciókban részt vevők többségében a rossz érzés és az elégedetlenség amorf érzése munkál, amely táplálja és egyesíti a konkrét igényeket. A mai Egyiptomra is teljességgel érvényes Hegel velős megállapítása, amely szerint az ókori egyiptomiak titkai maguk az egyiptomiak számára is titkok voltak: a tiltakozások értelmezéséért vívott harc nem egyszerűen „ismeretelméleti” harc, nem csupán az újságíróknak és az elméletalkotóknak a tiltakozások igazi tartalmával kapcsolatban folytatott harca, hanem „ontológiai”, azaz a dolgot magát érintő, maguknak a tiltakozásoknak a leglényegében folyó harc is: csak a korrupt városi vezetés ellen irányul?, az autoritárius iszlámista uralom ellen?, a köztér privatizálása ellen? A harc nyitott kimenetelű: hosszú politikai folyamat eredménye lesz.

Ugyanez érvényes a tiltakozások térbeli aspektusára is. Már 2011-ben, amikor Európa-szerte és a Közép-Keleten sorra robbantak ki a tiltakozó akciók, sok megfigyelő azt hangsúlyozta, hogy nem egyazon globális tiltakozó mozgalom mozzanatainak kellene tekintenünk őket, hanem azt kellene észrevennünk, hogy mindegyik egy sajátos

helyzetre reagál: Egyiptomban szabadságot és demokráciát követelnek a tiltakozók, vagyis olyasmit, ami azokban a társadalmakban, amelyekben az Occupy mozgalom kirobbant, már megvolt. Ugyanez még a muszlim országokon belül is érvényes: az egyiptomi arab tavasz alapvetően különbözött az iráni zöld forradalomtól, mert az előbbi a korrupt Nyugat-párti autoritárius rezsim, az utóbbi pedig az autoritárius iszlámizmus ellen irányult. Könnyen belátható, hogyan segíti a tiltakozások e partikularizálása a létező globális rend védelmezőit: nincs maga a globális rend ellen irányuló fenyegetés, csak sajátos helyi problémák vannak.

Itt azonban érdemes felelevenítenünk a *totalitás* jó öreg marxi fogalmát, jelen esetben a globális kapitalizmus totalitásáról beszélve. A globális kapitalizmus összetett, különböző országokra más és másféleképpen ható komplex folyamat; a sokszínű tiltakozásokat pedig az egyesíti, hogy mindannyian a kapitalista globalizáció különböző megnyilvánulásai elleni reakciók. A mai globális kapitalizmus általános tendenciája a piac uralmának további kiterjesztése felé mutat, a köztér egyre nagyobb fokú bekerítésével, a közszolgáltatásokra (az egészségügyre, az oktatásra és a kultúrára) fordított kiadások csökkentésével és az autoritarizmus fokozódásával egy időben. Ebben a kontextusban tiltakoznak a görögök a nemzetközi pénztőke uralma és a saját, korrupt és nem hatékony államuk ellen, amely egyre kevésbé képes nyújtani az alapvető szociális szolgáltatásokat; ebben a kontextusban tiltakoznak a törökök a köztér kommercializálása és a vallási autoritarizmus

ellen, az egyiptomiak a nyugati hatalmak által támogatott korrupt autoritárius rendszer ellen, az irániak a korrupt és nem hatékony vallási fundamentalizmus ellen stb. Az egyesíti ezeket a tiltakozásokat, hogy egyikük sem redukálható egyetlen ügyre: mindegyikben (legalább) két ügy vagy probléma kapcsolódik össze sajátos módon: egy többé-kevésbé radikálisan gazdasági (a korrupciótól és a nem hatékonyságtól a kifejezett antikapitalizmusig) és egy politikai-ideológiai (a demokráciaköveteléstől a szokványos többpárti demokrácia megbuktatásáig). S nem érvényes-e ugyanez az Occupy Wall Street mozgalomra is? A bőségesen áradó (gyakran zavaros kijelentések) felszíne alatt az Occupy mozgalom mégiscsak megfogalmazott két alapvető felismerést: (1) az elégedetlenséget a kapitalizmussal *mint rendszerrel* szemben; (2) annak tudatát, hogy a képviselő elvén alapuló többpárti demokrácia intézményesített formája nem elég a kapitalizmus túlzásai ellen vívott harchoz, azaz: a demokráciát újra fel kell találni.

A globális kapitalizmus általában *res nullius*-ra redukálja a közjavakat – a *res nullius* a római jogban mindazt jelöli, ami tulajdon lehet (még a rabszolgát is – ellentétben a teljes jogú polgárral), de ami még egyetlen meghatározott szubjektum jogainak sem tárgya – az ilyesmi gazdátlan, „szabadon birtokba vehető” tulajdonnak számított. A paradoxul csengő „gazdátlan tulajdon” kifejezés a *res nullius* fogalmának alapul szolgáló ideológiai műveletet jelzi: olyan, mintha a még nem birtokolt dolgok potenciálisan birtokoltak lennének, mintha a „tulajdon mivolt” már bele lenne vésve a létükbe (ahhoz hasonlóan,

ahogyan a patriarkális ideológiában a nő valamiféle „gazdátlan tulajdon”, amely arra vár, hogy egy férj „birtokba vegye”). A nemzetközi jogban a *terra nullius* a *res nullius* megfelelője: egy állam bejelentheti, hogy ellenőrzést gyakorol, s meg is szerezheti az ellenőrzés jogát olyan terület fölött, amelyre más nem támaszt igényt, ha polgárai közül behatol oda valaki (többnyire felfedező és/vagy katonai expedíció). Ez az elképzelés előre látható módon igazolta a gyarmatosítást: az egyház már a XVI. század elején *terra nullius*-nak nyilvánította Amerika és Afrika nagy területeit, azt a jogigényt fogalmazva meg, hogy ha élnek is őslakosok ezeken az újonnan felfedezett földterületeken, a civilizált keresztény nemzeteknek jogukban áll elfoglalni és a számukra legelőnyösebb módon használni őket.

Ez természetesen nem jelenti azt, hogy mivel a tiltakozások alapjául szolgáló igazi ok a globális kapitalizmus, ezért az egyetlen megoldás annak megdöntése. Maga az az alternatíva, hogy foglalkozzunk pragmatikusan konkrét problémákkal („emberek halnak meg a szemünk láttára Ruandában, felejtjük hát el az antiimperialista harcot, egyszerűen akadályozzuk meg a mészárlást”), türelmesen várakozva a radikális átalakulásra, hamis, és pedig azért, mert nem veszi figyelembe azt, hogy a globális kapitalizmus szükségképpen inkonzisztens: a piaci szabadság az Egyesült Államok esetében tökéletesen megfér a saját gazdálkodóinak, a demokrácia prédikálása pedig Szaúd-Arábiának a támogatásával. Ez az inkonzisztencia – az, hogy a globális kapitalizmusnak meg kell szegnie a saját szabályait – teret nyit valódi politikai beavatkozások előtt:

mivel szükségszerű az inkonzisztencia, hiszen a globális kapitalista rendszer kénytelen megsérteni a saját szabályait (a szabadpiaci versenyt és a demokráciát), ezért a konzisztenciához való ragaszkodás stratégiaiilag kiválasztott pontokon, ahol a rendszer nem engedheti meg magának, hogy kövesse saját alapelveit, az egész rendszert érintő kihíváshoz vezet. Másképp fogalmazva: a politika művészete olyan konkrét igényhez való ragaszkodásban rejlik, amely bár teljes egészében realiztikus, zavart idéz elő a hegemón ideológia középpontjában, és sokkal radikálisabb változást von magával, mert lehet ugyan, hogy teljességgel megvalósítható és legitim, de *de facto* lehetetlen. Ilyen Obamának az általános egészségbiztosításra vonatkozó javaslata: a szerény, realiztikus javaslat nyilvánvaló zavart idézett elő az amerikai ideológia magvában: a mai Törökországban a tényleges multikulturális tolerancia (a nyugat-európai országok döntő többségében magától értetődőnek tekintett alapelv) érvényesítésének igénye gyúanyagot tartalmaz. Görögországban a hatékonyabb és nem korrupt állami apparátus követelése, ha komoly a szándék, az állam teljes átalakításához vezet. Ezért nincs analitikus értéke konkrét búbjok miatt hibáztatni a neoliberalizmust: a mai világrend olyan konkrét totalitás, amelyben sajátos helyzetek sajátos tetteket igényelnek. Egy amúgy magától értetődő liberális (mondjuk, az emberi jogok megvédésére irányuló) intézkedés bizonyos kontextusban robbanásszerű fejleményeket idézhet elő.

A mai radikális baloldali jó részének jelszava talán így hangozhatná: „Kívül kell lennünk. Ez posztmodern

eszmé. Ki kell vonnunk magunkat a hatalmi játszmából.”¹⁶ Ez a beállítódás tipikusan jellemző a mai francia baloldalra, amely az államra és az állami szervekre fókuszálja politikai gondolkodását: a radikális emancipatorikus harcot az államtól háromlépcsnyi távolságot tartva, végső soron az állam ellenében kell vívni. (Itt kellene alkalmaznunk a Hegel által az *absoluter Gegenstoss*-ról mondottakból adódó tanulságot: épp ez a vele való szembeszégülés konstituálja vonatkozási pontjaként az államot.) Azt a marxista felismerést szokták itt elfelejteni, amely ma aktuálisabb, mint valaha is volt, hogy a mai társadalmat nem az állammal való szembenállás, hanem *a társadalomban, az államtól három lépés távolságra vívott „osztályharc”* határozza meg. Vagyis a marxista belátás nem közvetlenül az állam ellen irányul, hanem inkább az foglalkoztatja, hogyan változtassuk meg a *társadalmat* úgy, hogy ne legyen többé szüksége államra.¹⁷

Így tehát, ha az állami szervekkel való szembehelyezkedésként kezdődik is, az emancipatorikus harcnak meg kell változtatnia a célpontját. Alain Badiou új, „igenlő dialektikát” állít szembe a negativitás – az ő felfogása szerint

– klasszikus dialektikájával, amely a saját mozgásából hoz létre új pozitivitást. Szerinte nem a negativitásnak, az ellenállásnak, a rombolni akarásnak kellene az emancipatorikus folyamat kiindulópontjának lennie, hanem a valamilyen Eseményben felfedett új, igenlő víziónak – az ehhez az eseményhez való hűségünkől fakadóan, a belőle adódó következtetéseket levonva opponáljuk a fennálló rendet. E pozitív mozzanat híján az emancipatorikus folyamat szükségképpen új, tételes rendet kényszerít rá a társadalomra, a régi rend imitációját, amely ráadásul néha még radikalizálja is annak legrosszabb vonásait. A dialektikának ezzel az „igenlő” felfogásával azonban szembe kell állítanunk Hegelnek a dialektikus *folyamatról* alkotott felfogását: ez valamilyen igenlő eszmével kezdődik, amely felé a folyamat törekszik; eközben azonban *maga az eszme mélyreható* (nemcsak taktikai alkalmazkodást, hanem lényegi újradefiniálást is jelentő) *átalakuláson megy át*, hiszen maga is belebonyolódik a folyamatba, s aktualizálódása révén (túl)meghatározódik.¹⁸ Tegyük fel, hogy van egy, az igazságosság vágya által motivált felkelés: akik

16 John Caputo and Gianni Vattimo: *After the Death of God*, New York: Columbia University Press, 2007, 113. o.

17 A sztálinizmus távolról sem az erős állam egyértelmű példája volt – különös dialektikus csavarral, a „test nélküli szervekre” hivatkozva azt jegyezte meg egyszer Sztálin, hogy szerveinek – melyeken természetesen elsősorban a titkosrendőri apparátust értette – meg erősödésével fokozatosan elhal az állam.

18 *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*-hoz írott vezetési előszavában úgy fogalmazott (a legrosszabb forradalmár stílusában) Marx, hogy csak olyan feladatokat tűz célul maga elé az emberiség, amelyeket képes megoldani is. Kísértést érzünk ezt az állítást megfordítva azt mondani, az emberiség rendszerint olyan feladatokat tűz ki célként maga elé, amelyeket nem tud megoldani, olyan megjósolhatatlan folyamatot váltva ki ezzel, amelynek során maga a feladat (a cél) definiálódik újra.

valóban elkötelezetten bekapcsolódnak a küzdelembe, azok tudatára ébrednek, hogy az igazi igazságossághoz a kiindulópontul szolgáló korlátozott (például bizonyos törvények megsemmisítésére irányuló) követeléséknél jóval többre van szükség. A probléma természetesen az, hogy mit is jelent pontosan ez a „jóval több”. A liberális-pragmatikus elképzelés szerint apránként, lépésről lépésre tudunk megoldani problémákat. John Caputo így fogalmazott nemrégiben:

Tökéletesen elégedett lennék, ha az Egyesült Államok szélsőbaloldali politikusai képesek lennének megreformálni a rendszert úgy, hogy általános egészségbiztosítást nyújtanak, az IRC-t felülvizsgálva végrehajtják a jövedelmek valóban méltányosabb újraelosztását, korlátozzák a kampányköltségeket, mindenkinek megadják a választójogot, emberségesen bánnak a migráns munkavállalókkal, és olyan multilaterális külpolitikát folytatnak, amely a nemzetközi közösség szerves részévé teszi az amerikai hatalmat stb.: azaz, ha komoly és messzeható reformokat végrehajtva avatkoznának be a kapitalizmus működésébe... Ha mindezek valóra váltása után azt panasználá Badiou és Žižek, hogy valami, a Tőke nevezetű szörny még mindig fenekedik ránk, magam hajlamos volnék egy ásitással üdvözölni a szörnyet.¹⁹

19 John Caputo and Gianni Vattimo, i. m., 124. sk. o.

Mark Manolopoulos rosszmájúan „caputolizmusnak” keresztelte el a kapitalizmus effajta védelmezését.²⁰ Itt nem Caputo végkövetkeztetése a probléma: ha mindezt elérhetjük a kapitalizmuson belül, miért is ne maradjunk ott? A probléma abban az alapul szolgáló premisszában van, hogy mindezt *lehetséges* elérni a jelenlegi globális kapitalizmus koordinátái között. Mi a helyzet, ha a kapitalizmus Caputo által felsorolt konkrét hibái nemcsak járulékos, hanem strukturálisan szükségszerű zavarok? Mi a helyzet akkor, ha Caputo álma az egyetemesség (az egyetemes kapitalista rend) álma, annak tünetei nélkül, a kritikus pontok nélkül, amelyekben az „elfojtott igazság” artikulálódik?

A mai tiltakozások és lázadások különböző szintek átfedését használják ki, s ez magyarázza az erejüket: „normális”, parlamenti demokráciáért küzdenek, autoritárius rezsimek ellen; a rasszizmus és a szexizmus ellen, különösen a bevándorlók és a menekültek ellen irányuló gyűlölet ellen; a jóléti államért és a neoliberalizmus ellen; a politikai és gazdasági korrupció (például a környezetszennyező vállalatok) ellen; valamint a demokrácia új, a többpártrendszeri rituálékon túlmutató formáiért. Magát a kapitalista rendszert kérdőjelezi meg, és igyekezik életben tartani a nem kapitalista társadalom eszméjét. Két csapdát kell itt elkerülni: a hamis radikalizmusét („igazából a liberális-parlamentáris kapitalizmus elvetése számít, minden más

20 Lásd: „A Loving Attack on Caputo's »Caputolism« and his Refusal of Communism”, in *Political Theology*, Vol. 14, No. 3 (2013).

harc másodlagos”) és a hamis fokozatosságát („most katonai diktatúra ellen és egyszerű demokráciáért harcolunk, felejtsetek el szocialista álmaitokat, a szocializmus később jön – talán”).

A szituáció tehát alighanem *túlmeghatározott*, és itt szegyenkezés nélkül elő kellene vennünk az elsődleges és másodlagos feltételek (vagy inkább antagonizmusok) között tett régi maoista megkülönböztetéseket, különbséget téve a végső elemzés szerint elsődleges és a most uralkodó antagonizmus között. Vannak például olyan konkrét szituációk, amelyekben az elsődleges antagonizmushoz ragaszkodni annyit tesz, mint elszalasztani az épp most dúló küzdelemben bevitt ütés lehetőségét. Csak az olyan politika érdemli meg a politikai *stratégia* nevet, amely teljes egészében figyelembe veszi a túlmeghatározás egész komplexitását. Sajátos harccal van dolgunk, s ez a kulcskérdés: hogyan hat más küzdelmekre, ha részt veszünk benne, vagy ha kivonjuk magunkat belőle? Az általános szabály szerint amikor megindul a lázadás egy elnyomó, félig demokratikus rezsim ellen – mint például 2011-ben a Közép-Keleten –, könnyű mobilizálni nagy tömegeket csakis tömegcsalogatóként jellemezhető szlogenekkel: a demokráciáért, a korrupció ellen stb. De utána jönnek sorban a nehezebb döntések, s amikor lázadásunk sikeresen megvalósítja közvetlen célját, ráébredünk, hogy új maszkot öltve folyik tovább, ami zavart bennünket (a szabadsághiány, a megalázottság, a társadalmat átszövő korrupció). Egyiptomban a tiltakozók megszabadultak ugyan a Mubarak-rezsimtől, de nem tűnt el a korrupció, az em-

berhez méltó élet reménye pedig a még távolabbi meszeségbe tűnt. Előfordulhat, hogy az autoritárius rezsim megbuktatása után a szegényekről való patriarkális gondoskodás utolsó nyomai is eltűnnek, s így az újonnan kivívott szabadság *de facto* a nyomorúságunk preferált formájának a megválasztására redukálódik – nemcsak szegény marad a többség, hanem ráadásul még azt is a szemükbe vágják, hogy mivel most már szabadok, a nyomorúságuk a saját felelősségük. Az ilyen kutyaszorítóban pedig el kell ismernünk, hogy magában a célban volt hiba, hogy az nem volt kellőképpen meghatározott – a szokványos politikai demokrácia például magának a szabadság hiányának a formájaként is szolgálhat: a politikai szabadság könnyen adhatja a gazdasági szolgaság jogi keretét is, amelyen belül az alulprivilegizáltak „szabadon” bocsátják rabszolgaságba magukat. Így tehát oda jutunk el, hogy többet követeljünk, mint merő politikai demokráciát: a társadalmi és gazdasági élet demokratizálására van szükségünk. Röviden: el kell ismernünk, hogy az, ami első látásra a demokratikus szabadság nemes elvének teljes megvalósításában bekövetkezett kudarcnak tűnt, az magának ennek az elvnek az inherens kudarca. Ha megtanuljuk, hogy egy gondolat torzulása, a nem teljes megvalósulása hogyan gyökerезik az e fogalomban eleve benne rejlő torzulásban, azzal nagy lépést tettünk a politikai iskolázottságban.

Az uralkodó ideológia az egész fegyvertárát mozgósítja annak megakadályozására, hogy eljussunk ehhez a radikális felismeréshez. Azt mondják nekünk az uralkodóink, hogy a demokratikus szabadság magával hozza a saját fele-

lősségét, megvan az ára, s még nem vagyunk érettek rá, ha túl sokat várunk a demokráciától. Ily módon bennünket hibáztatnak a magunk bajáért: egy szabad társadalomban mindannyian a saját életünkbe befektető kapitalisták vagyunk, akik, ha sikeresek akarunk lenni, többet fektetünk a képzésünkbe, mint a szórakozásunkba. Közvetlenebbül politikai szinten az Egyesült Államok külpolitikája részletes stratégiát dolgozott ki a kárelhárításra azzal, hogy új mederbe tereli a népfelkelést, elfogadható, parlamentáris korlátok közé szorítva azt – ahogyan Dél-Afrikában az apartheid, a Fülöp-szigeteken Marcos bukása, Indonéziában pedig Suharto bukása stb. után sikeresen megtörtént. Épp e kritikus ponton találkozunk a legnagyobb kihívással az emancipatorikus politika: az első, lelkesült szakasz véget értével hogyan mozdítsa tovább a dolgokat úgy, hogy közben áldozatul esnek a „totalitárius kísértésnek” – röviden: hogyan lépünk túl Mandelán úgy, hogy ne legyen belőlünk Mugabe.

Élete utolsó két évtizedében Nelson Mandelát annak mintaképeként ünnepelték, hogyan szabadítható fel úgy egy ország a gyarmati uralom alól, hogy a szereplők közben nem esnek áldozatul a diktatórikus hatalom és az antikapitalista pózolás kísértésének. Röviden: Mandela nem Mugabe volt, és Dél-Afrika többpárti demokrácia maradt, szabad sajtóval és virágzó gazdasággal, amely jól integrálódott a globális piacba, és immunis maradt az elkapkodott szocialista kísérletekre. Halála bejelentésének időpontjában, 2013. december 5-én úgy tűnt, mindörökre szent és bölcs

férfiúként őrzi meg alakját az emlékezet; készültek róla hollywoodi filmek – eljátszotta őt Morgan Freeman, aki alakította már többek között Istent és legalább egy amerikai elnököt is –, egyként szentként tisztelik őt rocksztárok és vallási vezetők, sportolók és politikusok (Bill Clintontól Fidel Castróig).

De ez az egész történet? Az ünnepi portré elfed két kulcsfontosságú tény. Dél-Afrikában a szegény többség nyomorúságos élete mit sem változott az apartheid óta, a politikai és a polgári jogok érvényesülését pedig a fokozódó bizonytalanság, az elharapódzó erőszak és a bűncselekmények számának növekedése ellenpontozza. A fő változás abban merül ki, hogy a régi fehér uralkodó osztályhoz csatlakozott a fekete elit. Másodszor pedig még él a nép emlékezetében, hogy az egykori Afrikai Nemzeti Kongresszus nemcsak az apartheid megszüntetését ígérte, hanem társadalmi igazságosságot, sőt egyfajta szocializmust is. Az ANC e jóval radikálisabb múltja azonban fokozatosan kitörlődik az emlékezetünkéből. Nem csoda, hogy nő az elkeseredés a szegény fekete népesség körében.

Dél-Afrika a mai baloldal meg-megismétlődő történetének egy újabb változata. Általános lelkesedéssel megválasztanak egy „új világot” ígérő vezetőt vagy pártot, aki vagy amely előbb vagy utóbb belebotlik az alapdilemmába: hozzá merjen-e nyúlni a kapitalista mechanizmus-hoz, vagy döntsön úgy, hogy ugyanazt a játékot játssza tovább? Aki megzavarja ezeket a mechanizmusokat, az nagyon gyorsan megkapja a „büntetését” piaci zavarok, gazdasági káosz és hasonló formájában. Ezért túlságosan

is egyszerű amiatt bírálni Mandelát, hogy az apartheid megszüntetése után lemondott a szocialista perspektíváról: volt-e valóban választási lehetősége? Valóságos opció volt-e a szocializmus felé mozdulni? Könnyű nevetségessé tenni Ayn Randet, de van némi igazság a *Veszett világ* „pénzhimnuszában”: „Mindaddig, míg fel nem ismered, hogy a pénz minden jó gyökere, saját magad elpusztításán munkálkodsz. Ha már nem a pénz segítségével intézik dolgaikat egymás közt az emberek, akkor egymás eszközeivé válnak. Vér, ököl, golyó – vagy pedig dollár. Dönts: nincs más választásod.”²¹ Nem valami hasonlót mondott-e Marx, amikor megállapította, hogy az emberek közti viszonyok a dolgok közti viszonyok álarcát öltik?²² A piaczgazdaságban az emberek közti viszonyok megjelenhetnek a kölcsönösen elismert szabadság és egyenlőség viszonyaiként: maga az uralom nem mindig érvényesül, s nem mindig látható közvetlenül. Problematikus azonban Rand alapul szolgáló premisszája: az, hogy csakis az uralom és a kizsákmányolás közvetlen és közvetett viszonyai között választhatunk, miközben a többi lehetőséget utópikusnak bélyegezve elveti. Azonban mindig tartasuk észben az igazságnak a Rand egyébként nevetségesen ideologikus állításában mégiscsak benne rejlő mozzanatát: az az államszocializmus nagy tanulsága, hogy a magántulajdon és a piac által szabályozott csere elvetése a termelési folyamat társadalmi szabályozásának konkrét formái hí-

21 Ayn Rand: *Atlas Shrugged*, London: Penguin Books. 2007, 871. o.

22 Lásd Karl Marx: *A tőke*, I. k. Budapest: Kossuth, 1978, 75. o.

ján a szolgaság és az uralom viszonyait éleszti újra. Ha pusztán elutasítjuk a piacot (a piaci kizsákmányolással együtt), anélkül, hogy a kommunista módon megszervezett termelés megfelelő formájával váltanánk fel, akkor teljes erővel visszatér az uralom, s vele együtt a közvetlen kizsákmányolás is.

Ez a feledésbe merült aspektus azonban megmutatkozott Mandela temetési ünnepségein. Mindennapi életünk többnyire az ólmosszürke rutin és a kellemetlen meglepetések elegye – időnként azonban történik valami váratlan, ami úgy csap be, mint a villám, élni érdemessé változtatva életünket. Ilyen súlyú esemény következett be Nelson Mandela gyászünnepségén 2013. december 10-én, a johannesburgi nagy FNB-stadionban, ahol tízezrek hallgatták a világ vezető személyiségeinek a szavait. S ekkor... megtörtént (illetve bizonyos ideje zajlott már, mire észrevettük). Ott állt a világ Barack Obamával az élen felsorakozott méltóságai mellett egy öltönyös fekete férfi, tolmácsként a siketek és nagyothallók számára, aki a tévénezők millióinak szeme láttára fordította jelnyelv-re a Nelson Mandela gyászünnepségén elhangzottakat. A jelnyelvben verzátusok lassanként ráébredtek, hogy valami különös dolog zajlik: a tolmács hamis tolmács volt, a férfi a saját jeleit mutogatta, csapdosva maga körül a kezével, és semmit sem jelentett, ami csinált.

Másnap a hivatalos vizsgálódás feltárta, hogy a harmincnégy éves férfi, Thamsanqa Jantjie, az Afrikai Nemzeti Kongresszus által alkalmazott szakképzett tolmács volt. A johannesburgi *Star* által készített interjúban a gyógygy-

szeresen kezelt skizofréniája számlájára írta a viselkedését. Azt mondta az újságnak, hogy a hirtelen előtörő skizofrénia okolandó azért, mert értelmetlenséget mutogatott az egész szertartás alatt – nem tudott koncentrálni, elkezdett hangokat hallani és hallucinálni. „Nem tettem semmit. Egyedül voltam egy nagyon veszélyes szituációban – mondta. – Igyekeztem kontrollálni magamat, s nem megmutatni a világnak, mi is történik éppen. Nagyon sajnálom. A helyzet az oka a dolognak, amelybe belekerültem.” Jantjie azonban határozottan elégedett volt a teljesítményével: „Teljes mértékben! Abszolúte. Amit csináltam, azzal, azt hiszem, én vagyok a jelnyelv bajnoka.” A következő nap új, meglepő fordulatot hozott: a média hírül adta, hogy Jantjie-t 1990 óta legalább ötször letartóztatták, de állítólag azért nem került rács mögé, mert mentálisan nem volt alkalmas arra, hogy bíróság elé állítsák. Nemi erőszakkal, rablással, betöréses lopással és a tulajdonban való szándékos károkozással vádolták meg; utoljára 2003-ban került összetűzésbe a törvénnyel, amikor gyilkosság, gyilkossági kísérlet és emberrablás volt a vád ellene.

A különös epizódra adott reakció a nevetés és a düh keveréke volt. Megfogalmazódtak természetesen biztonsági megfontolások is: hogyan kerülhetett a szigorú biztonsági intézkedések dacára ilyen személy a világ vezetőinek a közelébe? Ezek mögött az aggodalmak mögött az az érzés munkált, hogy Jantjie felbukkanása valamiféle csoda volt, mintha a semmiből vagy a valóság más dimenziójából termelt volna ott hirtelen. Ezt az érzést mintha tovább erősítették volna a siketek és némák szervezeteitől gyanú-

san ismétlődően érkező megerősítések, hogy Jantjie jelei semmit sem jelentenek, hogy nem felelnek meg egyetlen létező jelnyelvnek sem, mintegy azt a gyanút csitítandó, hogy kézmozdulatai valami titkos üzenetet közvetítettek volna. Mi van akkor, ha földönkívülieknek jelzett valamit, ismeretlen nyelven? Vagy ha – mivel a „tolmács” többnyire mozdulatlanul állt, és a beszédek közül csak a viszonylag rövideket „fordította”, egymáshoz borzalmasan hasonlóknak tetsző jelekkel – újra és újra egyetlen állítást fogalmazott meg jelnyelven: „A szónok csak megismétli a szokásos patetikus *blablát*, szükségtelen fordítani a részleteket!”? Mintha maga Jantjie viselkedése is ebbe az irányba mutatott volna: mozdulataiból hiányzott az elevenesség, nyoma sem látszott rajta, hogy csínyt követne el – kifejezéstenül, szinte egy robot hűvös távolságtartásával végezte a mozdulatokat.

Jantjie performance-a nem nélkülözte a jelentést – épp mivel nem közvetített konkrét jelentést, közvetlenül magát a jelentést jelenítette meg: a jelentés látszatát. Mi, akik jól hallunk, és nem értjük a jelnyelvet, azt föltételeztük, hogy Jantjie mozdulatainak van jelentésük, csak mi nem értjük meg őket. S ezzel jutunk el a döntő mozzanathoz: valóban azok kedvéért vannak-e a siketek jelnyelvének tolmácsai, akik nem hallják a beszédet? Nem inkább nekünk vannak-e szánva, akikben jó érzést kelt közvetlenül a szónok mellett látni a siketeknek tolmácsoló személyt, s akiknek így megadatik az a politikailag korrekt kielégülés, hogy a helyes dolgot tesszük, tudniillik gondoskodunk az alulprivilegizáltakról? Emlékszem, hogy 1990-ben, az

első szlovéniai „szabad” választásokon az egyik baloldali párt olyan televíziós hirdetést készített, amelyben az üzenetet megfogalmazó politikus mellett álló tolmács (egy finom fiatal nő) jelnyelvre fordította a szavait. Mindannyian tudtuk, hogy a fordítás fő címzettjei nem a siketek, hanem a hallók voltak: azt üzenve így a párt, hogy a fogyatékosok pártján áll. A nagy és látványos jótékonyági rendezvényekre emlékeztettek, amelyek valójában nem a rákos gyerekekről vagy az árvíz áldozatairól szólnak, hanem arról, hogy tudatosítsa bennünk, a közönségben, hogy valami jót teszünk, s felmutatjuk a szolidaritásunkat.

Láthatjuk immár, hogy Jantjie mozdulatai akkor váltottak ki olyan hátborzongató hatást, amikor világossá lett a közönség számára, hogy nem jelentenek semmit – a jelnyelv-fordítás igazságával szembesített bennünket a férfi: azzal, hogy valójában nem számít, nézi-e egyetlen siket is a közvetítést, hiszen a tolmács itt azért kell, hogy a jelnyelvet nem értők jól érezzék magukat. S nem ez volt-e Mandela temetési szertartásának is az igazsága? A méltóságok krokodilkönnyei a merő öntetszelgés megnyilvánulásai voltak, Jantjie pedig pontosan úgy adta vissza őket a fordításban, amik ténylegesen voltak: értelmetlenségekként. A világ vezetői az igazi, a majd akkor kirobbanó válság előadását ünnepelték meg, amikor a dél-afrikai feketék, akik továbbra is mindennemű lehetőségtől meg vannak fosztva, kollektív politikai szereplővé válnak. E szegény fekete tömegek jelentették a Nagy Hiányzót, akiknek Jantjie a jeleit küldte, s így szólt az üzenete: a méltóságok valójában nem törődnek veletek. Hamis fordítása révén

Jantjie kézzelfoghatóvá tette az egész ceremónia megtevését voltát.

Ha hűek akarunk maradni Mandela örökségéhez, akkor jobb, ha megfedkezünk a krokodilkönnyekről, és a Mandela által keltett, beváltatlanul maradt remények-re fókuszálunk. Kétségtelen erkölcsi és politikai nagysága miatt biztos feltételezhetjük, nagyon is tudatában volt annak, hogy keserű vereséget leplezett politikai diadala és egyetemes hőssé emelkedése. Egyetemes dicsősége annak is jele, hogy valójában nem zavarta meg a globális hatalmi rendet.

Itt újfent az a probléma, hogy mit is jelent pontosan ez a „sokkal több” (ti. nem pusztán liberális demokráciává változtatni a társadalmat, hanem „sokkal többet” tenni). Mindenki ismeri Winston Churchill megjegyzését a demokráciáról, melyet rendszerint ebben a formában idéznek: „A demokrácia a lehető legrosszabb rendszer, leszámítva az összes többi.” Amit Churchill valójában mondott (a Parlament alsóházában, 1947. november 11-én) kicsit kevésbé volt paradoxonra kihegyezett és szellemeskedő: „A kormányzat sok formáját kipróbálták már és ki fogják próbálni a jajok és a botránkozások világában. Senki sem állítja elbizakodottan, hogy a demokrácia tökéletes vagy mindenható. Sőt az is megfogalmazódott már, hogy a demokrácia a kormányzat legrosszabb formája, leszámítva az összes többi, időről időre kipróbált formát.”²³

23 Mellesleg nem tudni, kire vonatozik a „megfogalmazódott” – meghatározott egyénre-e vagy pedig egyszerűen a közös bölcsességre.

Az alapul szolgáló logika akkor fejeződik ki a legvilágosabban, ha a szexuáció Lacan-féle formuláira vonatkoztatva a következőképpen fogalmazzuk újra Churchill diktumát: „A demokrácia a létező rendszerek legrosszabbika; vele egybevetve azonban bármely más rendszer még rosszabb.” Az összes lehetséges rendszert mint egészet véve és értékük szerint rangsorolva a demokrácia a legrosszabb, és legalulra kerül; minden rendszerrel egyenként összehasonlítva azonban bármelyikükénél jobbnak bizonyul.²⁴ Nem valami hasonló érvényes-e (vagy látszik érvényesnek lenni) a kapitalizmusra? Ha elvont módon elemezzük, megpróbálva a lehetséges rendszerek hierarchiájában ki-

24 Az ítélet logikájában és elméletében olykor az intranzitivitás hasonló paradoxonával találkozunk: abból, hogy A jobb, mint B és B jobb, mint C, nem következik, hogy A jobb, mint C – közvetlen összehasonlításban ugyanis C mutakozhat jobbnak A-nál. Túlságosan is könnyű megoldás volna arra hivatkozva kimagyarázni a paradoxont, hogy az a kritériumokban bekövetkezett változáson alapszik (amikor az összes rendszert vesszük szemügyre, a kritériumok egy bizonyos készletére támaszkodunk, amikor azonban egyesével vetjük egybe őket, észrevétlenül módosulnak a kritériumok): bizonyos szempontból ez kétségtelenül igaz, de az a lényeges, hogy ez a módosulás immanens, nem pedig önkényes változtatásról van szó. Azaz a vonások differencialitása miatt következhet be a módosulás: mondjuk három ember szépségét összehasonlítva A szebbnek látszik, mint B és B szebbnek, mint C. Azonban A és C-t összehasonlítva előfordulhat, hogy egy kisebb jelentőségű vonásban megmutatkozó éles kontraszt megsemmisíti A szépségét, aki így C-nél alacsonyabb rangúnak látszik.

jelölni a helyét, a legrosszabbnak látszik – kaotikusnak, igazságtalannak, destruktívnak. Ám konkrétan, pragmatikusan összehasonlítva az egyes alternatívákkal, még mindig jobb bármelyikükénél.

Ez az univerzális és partikuláris közötti „illogikus” egyensúlytalanság az ideológia hatékonyságának közvetlen indikációja. Az Egyesült Államokban 2012. június végén, közvetlenül a Legfelső Bíróságnak az Obama-féle egészségügyi reformról hozott döntését megelőzően készült közvélemény-kutatás azt mutatta, hogy „erős többségek támogatják a törvényben foglaltak nagy többségét”: „Az amerikaiak döntő többsége ellenzi Barack Obama elnök egészségügyi reformját, noha az egyes rendelkezések többségét erőteljesen támogatja, tűnt ki a Reuters és az Ipsos által készített, vasárnap ismertetett közvélemény-kutatásból, miközben a Legfelső Bíróság néhány nap múlva határoz arról, hogy érvényben maradhat-e a törvény vagy sem. A vizsgálat eredményei azt mutatják, a republikánusoknak sikerül meggyőzniük a választókat, hogy utasítsák el Obama reformját, még ha sok mindent kedvelnek is belőle – ilyen elem például az, hogy a gyermek huszonhat éves koráig egészségügyi ellátásának költségeit fedezhesse a szülők biztosítása.”²⁵ Itt ideológiával van dolgunk, a vegytiszta formájában: a többség azt akarja, hogy – ideológiai-
lag – a kecske is jóllakjon, és a káposzta is megmaradjon. Akarják az egészségügyi reform valódi előnyeit, miközben

25 <http://www.reuters.com/article/2012/06/24/us-usa-campaign-healthcare-idUSBRE85N01M20120624>

elutasítják annak ideológiai formáját (ugyanis a „választás szabadságát” látják veszélyeztetve általa) – elvetik a vizet, de elfogadják a H₂O-t, vagy elutasítják a gyümölcs fogalmát, de almát, szilvát és epret akarnak.

A SZENVEDÉS IGÉZETE

Az ellentmondások feloldásának (vagy legalábbis semlegesítésének) egyik módja az emberi szenvedésre való közvetlen hivatkozás: ugye képesek vagyunk beavatkozni az enyhítése érdekében? De mindaz, ami hamis a humanitárius intervenciók gondolatában és gyakorlatában, világosan látható lett Szíria példáján. Rettenetes diktátor áll az ország élén, aki mérges gázokat vetett be a népe ellen – de ki a rendszere ellenzéke? Úgy fest, ami a demokratikus-szekuláris ellenállásból megmaradt, azt mára magukba szippantották a Törökország és Szaúd-Arábia támogatását élvező különféle fundamentalista iszlamista csoportok, melyek háttérében az al-Kaida is erősen érezteti jelenlétét. (Idézzük csak fel, hogy egy évvel ezelőtt arra buzdított muszlim lányokat egy vezető szaúdi egyházi személyiség, hogy menjenek Szíriába, s azzal támogassák a felkelőket, hogy felajánlkoznak csoportos szexuális megerőszakoltásra, hiszen a lázadóknak szükségük van szexuális kielégülésre!)

Ami Aszadot illeti, nos, az ő Szíriája legalább próbálta a szekuláris állam látszatát kelteni, s így nem csoda, hogy a keresztény és egyéb kisebbségek ma általában az

ő oldalára állnak, s nem csatlakoznak a szunnita felkelők-höz. Röviden: átláthatatlan konfliktussal van dolgunk, amely emlékeztet némileg a Kadhafi elleni líbiai lázadásra – nincsenek világos politikai téték, nincsenek jelei a széles körű emancipatorikus-demokratikus koalíciónak: csak a szuperhatalmak (egyfelől az Egyesült Államok és Nyugat-Európa, másfelől Oroszország és Kína) befolyása által túlmeghatározott vallási és etnikai szövetségek komplex hálózata látszik. Ilyen feltételek között bármilyen közvetlen katonai beavatkozás politikai örökség lenne, kiszámíthatatlan kockázatokkal. Mi van, ha Aszad bukása után radikális iszlamisták jutnak hatalomra? Megismétli-e az Egyesült Államok az afganisztáni hibáját, s felfegyverzi-e az al-Kaida és a tálibok jövőbeli harcosait?

Egy ilyen zűrzavaros helyzetben csakis rövid távú és önsorsrontó oportunizmus igazolhatja a katonai beavatkozást. Az erkölcsi felháborodás, amely a racionalitás leplét adhatná a beavatkozás kikényszerítésének („nem hagyhatjuk, hogy mérges gázokat vessenek be civilek ellen”), hamis, és nyilvánvalóan még önmagát sem veszi komolyan. (Mint tudjuk, az Egyesült Államok vígan eltűrte, hogy Szaddám Huszein mérges gázokat vessen be az iráni hadsereg ellen, s ehhez műholdfelvételeket is rendelkezésére bocsátott segítségül – hol voltak ekkor az erkölcsi aggályok?) Azzal a különös etikával szembesülve, amely igazolja egyik fundamentalista bűnözői csoport támogatását a másik ellenében, nem tudok nem rokonszenvezni Ron Paul John McCainnek a kemény fellépést sürgető megnyilatkozására adott reakciójával: „Ha ilyen

politikusaink vannak, mi szükségünk még terroristákra?”²⁶

A szíriai harc végső soron hamis, olyan konfliktus, amelynek tekintetében indifferensnek kell maradnunk. Gondoljunk csak arra, hogy ez a pseudo-háború a Harmadik, az erős radikális-emancipatorikus ellenzék hiánya miatt eszkalálódik – amelynek az elemei Egyiptomban világosan észlelhetők voltak. Szíriában nincs semmi különleges, leszámítva, hogy Kína egy lépéssel közelebb került ahhoz, hogy a világ új szuperhatalma legyen, miközben versenytársai lelkesen gyengítik egymást.

De mi a helyzet a humanitárius szemponttal, milliók szenvedésével? Gyakran egyszerűen lebénít bennünket a szenvedés iránt tanúsított megdöbbenő közömbösség, még akkor is, sőt elsősorban akkor, ha a média széles körben tudósít elítélően róla – ilyenkor mintha épp a szenvedés miatti fölháborodás változtatna bennünket cselekvésképtelen, lenyűgözött szemlélőkké. Idézzük csak fel az 1990-es évek elején Szarajevó három évig tartó ostromát, melynek során a lakosság éhezett, s ki volt téve a bombázásoknak és a mesterlövészek tüzeinek. A nagy rejtély itt az, hogy bár a média ontotta magából a képeket és a tudósításokat, miért nem mozdították a kisujjukat sem az ENSZ, sem a NATO, sem az Egyesült Államok fegyveres erői *Szarajevó ostromának leállításáért* és korridor kijelölésért, amelynek révén biztosítható lett volna az emberek mozgása és az élelmiszer-ellátás? Ez nem került volna sem-

mibe: csak kicsit komolyabb nyomást kellett volna gyakorolni a szerb erőkre, és egyszerűen vége lett volna a napi terroradagnak kitett, körülzárt Szarajevó prolongált látványának. (Hasonló kérdést fejtetve Radovan Karadžić egyszer azt említette egy interjúbán, mennyire meglepte, hogy a NATO-erők nem vágták ketté a boszniai szerb területet: a keleti és a nyugati rész között ugyanis csak egy keskeny sáv biztosította az átjárást, amelyet könnyűszerrel elfoglalhatott volna a NATO egy ejtőernyősege, s ebben az esetben a boszniai szerb terület jóval nagyobb nyugati részének egyszerűen megpecsételődött volna a sorsa. Azt is érdemes megemlíteni, mit mondott Karadžić a háború elején: a boszniai szerbek Bosznia területének a felét akarják, kevesebb mint tíz százalék nem szerb lakossággal – s pontosan ezt kapták meg Daytonban!) Csak egy válasz van erre a kérdésre, éspedig az, amelyet a Vöröskereszt részéről a Szarajevónak nyújtott segítséget koordináló Rony Brauman fogalmazott meg: alapvetően politikai (végső soron a szerb felet támogató) döntés volt a szarajevói válságot „humanitárius” válságként bemutatni, a politikai-katonai konfliktust humanitárius fogalmakban ábrázolni:

A jugoszláviai „humanitárius beavatkozás” ünneplése vette át a politikai diskurzus helyét, eleve diszkvalifikálva ily módon a konfliktust felszínre hozó vitákat... François Mitterrand nyilvánvalóan nem tartotta lehetségesnek részletesen kifejteni a jugoszláviai háborúval kapcsolatos felfogását. A szigorúan humanitárius válaszbán a kommunikáció vagy pontosabban a koz-

26 <http://www.dailypaul.com/170397/whos-afraid-of-ron-paul>

metikázás (kicsit ugyanaz a kettő) új forrását fedezte fel... Mitterrand továbbra is Jugoszlávia fennmaradását támogatta, éspedig az adott határok között, s meggyőződéssel vallotta, hogy csak az erős szerb hatalom képes stabilitást biztosítani e robbanékony térségben. A francia nép szemében hamarosan tarthatatlannak bizonyult ez az álláspont. A lázas sürgés-forgás és a humanitárius diskurzus lehetővé tette számára, hogy újra megerősítse Franciaország végső soron következetes elkötelezettségét az emberi és polgári jogok mellett, azt színélve, hogy szembeszáll a Nagy-Szerbia álmát dédelgető fasizmussal, miközben szabad utat biztosított számára.²⁷

Az áldozatok iránti, politikailag az őket áldozatokká tevők támogatását implikáló rokonszenv távolról sem ritka kivétel: épp az gátol meg a cselekvésben, hogy megigéz bennünket szenvedésük látványa; szenvtelen szemlélőkké változunk, ami leblokkolja a politikai beavatkozás képességét. De hogyan törjük meg e morbid megigézettség hatalmát?

27 Rony Brauman: „From Philanthropy to Humanitarianism”, *South Atlantic Quarterly* 103:2/3 (spring/summer 2004), 398. sk. o. és 416. o.

HARAG ÉS LEVERTSÉG A GLOBÁLIS FALUBAN

Egy évszázaddal ezelőtt G. K. Chesterton megfogalmazott néhány hasznos megjegyzést a radikális társadalmi változást célul kitűző mozgalmakról:

Először azt kérdezzük meg magunktól, mit is akarunk valójában, ne pedig azt, hogy minek az akarására buzdítanak a legújabb jogi döntések, miről bizonyították legújabb logikai filozófiák, hogy akarnunk kell, vagy miről jósolták meg társadalmi prófécíák, hogy egy szép napon akarni fogjuk... Ha lenni kell szocializmusnak, az legyen szociális, azaz a lehető legjobban különbözzék az összes nagy mai kereskedelmi egységtől. Nem az az igazán jó szabó, aki a rendelkezésére álló anyag mennyisége szerint szabja a kabátot, hanem az, aki szükség esetén kér több anyagot. Az igazán gyakorlatias államférfi nem az épp fennálló körülményekhez igazodik, hanem leleplezi, hogy nem megfelelőek a körülmények.²⁸

Az ilyen (talán túlságosan is idealizált és ezért hamis) következetesség látványosan hiányzik a ma egész Európában robbanásszerűen kitörő haragból, amely Franco Bifo Berardi ábrázolása szerint

28 G. K. Chesterton: „The Man Who Thinks Backwards”, <http://www.online-literature.com/chesterton/2573>, utolsó bekezdés.

impotens és inkonzekvens, mivel a tudatosság és a koordinált cselekvés mintha messze túl lenne azon, amire a jelen társadalom képes. Vegyük az európai válságot. Soha életünkben nem találkoztunk ekkora forradalmi potenciált tartogató helyzettel. Soha életünkben nem voltunk ennyire impotensek. Sohasem kukultak meg ennyire értelmiségiek és aktivisták, sohasem voltak ennyire képtelenek megtalálni a módját, hogy új lehetséges irányt mutassanak.²⁹

Berardi szerint ennek az impotenciának az oka a nagy Másik (életünk szimbolikus szubsztanciája) működésének kirobbanó gyorsaságában és az emberi reagálóképesség (kultúrából, testiségből, betegségekből stb. adódó) lassúságában keresendő: „a hosszú időn át tartó neoliberais uralom végérvényesen erodálta a modernitás haladó magvát jelentő szociális civilizációt. Ezzel szembe kell néznünk.”³⁰ A tehetetlen harag kitörései annak a globális kapitalista ideológiának a megsemmisítő hatásairól tanúskodnak, amely őrült, versengő munkával kapcsolta össze az individualista hedonizmust, így elfojtva a koordinált kollektív

29 Franco Bifo Berardi: *After the Future*, Oakland: AK Press, 2011, 175. o. De valóban új jelenség-e ez a következetlenség? Nem hagyományunk részét jelentik-e a „nyájas forradalmak”, a középkori parasztlázadásoktól a chartistákig? 1914 novemberében Emiliano Zapata és Pancho Villa behatolt csapataival Mexikóvárosba... és néhány hét vita után hazamentek, nem tudva, mit kezdjenek hatalmukkal.

30 Berardi, i. m., 177. o.

cselekvés lehetőségét. Idézzük csak fel a 2011-ben szerte Európában, Görögországtól Spanyolországig, Londontól Párizsig kirobbant nagy tiltakozási hullámot. Még ha gyakorlatilag nem volt is a tiltakozókat mozgósító konzisztens politikai program, ezek a demonstrációk mégiscsak nagyszabású tanulási folyamat részét képezték: a mobilizáció nagy, kollektív aktusává formálták át a tiltakozók nyomorát és elégedetlenségét – százak és ezrek gyűltek össze köztereken, kinyilvánítva, hogy elégük van, s hogy a dolgok nem mehetnek így tovább. Azonban noha egyetemes politikai szubjektumokként konstituálják a résztvevőket, az ilyen tiltakozások mégis megmaradnak a tisztán formális egyetemesség szintjén. E tiltakozások a dühödt elutasítás tisztán negatív gesztusát és az igazságosság ugyanennyire elvont igényét jelenítik meg, s hiányzik belőlük a képesség konkrét politikai program nyelvére lefordítani azt. Röviden: e tiltakozások még nem tulajdonképpen értelemben vett politikai aktusok voltak, hanem inkább csak valamilyen Másiknak – akitől a tiltakozók cselekvést remélnek – címzett elvont követelést fogalmaztak meg. Mit lehet tenni ilyen szituációban, amelyben a tüntetések, de még a demokratikus választások is hasztalanok? Csak a visszahúzódnás, a passzivitás és az illúziókkal való leszámolás nyithat új utat: „Csakis a társadalmi versengés terepét elhagyó, önmagukra támaszkodó közösségek nyithatnak utat új remény előtt.”³¹

31 Uo., 176. o.

Lehetetlen nem látni a Berardi és Hardt–Negri szerzőpáros között kitapintható alábbi ellentét kegyetlen ironiáját. Hardt és Negri az „abszolút demokrácia” felé vezető út megnyitásaként ünnepli a „kognitív kapitalizmust”, mivel egyre inkább társadalmi kapcsolatok alkotják az immateriális munka „anyagát”: „A sokaság nem csupán fogyasztási javakat és szolgáltatásokat termel: ennél még fontosabb, hogy kooperációt, kommunikációt, életformákat és társadalmi viszonyokat is.”³² Röviden: a termelés közvetlenül biopolitikai, a társadalmi lét termelése. Marx hangsúlyozta, hogy az anyagi termelés mindig azoknak a társadalmi viszonyoknak is az (újra)termelése, amelyek között végbemegy; a mai kapitalizmusban azonban a társadalmi viszonyok termelése a termelés közvetlen (vég-) célja: „A munka ilyen új formái... a gazdasági öngondoskodás új lehetőségeit nyújtják, mivel maga a munka tartalmazza a termeléshez szükséges kooperáció mechanizmusait.”³³ Hardt és Negri arra fogad, hogy ez a közvetlenül társadalmasult, immateriális termelés nemcsak egyre inkább fölöslegessé teszi a tulajdonosokat (hisz kinek van rájuk szüksége, ha a termelés formailag és tartalmilag is közvetlenül társadalmi?); a termelők a társadalmi tér szabályozását is meghatározzák, hiszen a társadalmi viszonyok (a politikum) *maga* a munkájuk anyaga: a gazdasági termelés politikai termelés, magának a társadalomnak

32 Michael Hardt and Antonio Negri: *Multitude*, New York: The Penguin Press, 2004, 339. o.

33 Uo., 336. o.

a termelése lesz. Ez megnyitja az utat az „abszolút demokrácia” előtt, lehetővé téve a termelők számára – a demokratikus képviselőten túllépve – a társadalmi viszonyaik közvetlen szabályozását. Tömören és velősen fogalmazta meg az itt munkáló illúziót Althusser, megállapítva, hogy Marxnak sohasem sikerült lemondania „a kommunizmusnak mint *a termelési viszonyok nélküli termelési módnak* a mitikus eszméjéről; a kommunizmusban az egyének szabad kibontakozása foglalja el a társadalmi viszonyok helyét a termelési módban”.³⁴ Nem a kommunizmusnak mint *a termelési viszonyok nélküli termelési módnak ez az eszméje motiválja* Negrit és Hardtot is? Amikor a társadalmi termelés közvetlenül termeli a társadalmi viszonyokat (a termelési viszonyokat is beleértve), akkor azok már nem voltaképpeni társadalmi viszonyok (vagyis nem az az eleve adott strukturális keret, amelyben a társadalmi termelés lejátszódik), hanem közvetlenül tervezetté és megteremtetté s így teljesen átláthatóvá válnak. Ez a beállítódás az akcelerationista mozgalomban találja meg legvilágosabb kifejeződését: ez a mozgalom azon a premisszán alapszik, hogy a kapitalizmusra adott egyetlen radikális válasz nem tiltakozni ellene, nem rombolni vagy kritizálni, nem a kapitalista rombolóerő által fenyegetett közösségi élet régi formáinak nevében ellenállást kifejteni vele szemben, nem is kimúlását várni a saját ellentmondásaiból fakadóan –

34 Louis Althusser: *Philosophy of the Encounter*, London: Verso Books, 2006, 37. o.

a radikális válasz felgyorsítani a gyökerestül kitépő, elidegenítő, dekódoló és elvonatkoztató törekvéseit.³⁵

Berardi konklúziója ennek épp az ellenkezője: a mai kognitív kapitalizmus távolról sem a társadalmi élet potenciális átláthatóságát juttatja érvényre, hanem átláthatatlanabbá teszi, mint amilyen valaha is volt, aláásva így a „kognitariátus” kollektív szolidaritása bármely formájának a szubjektív feltételeit.³⁶ Itt az a tünetértékű, ahogyan ugyanaz a fogalmi apparátus két radikálisan ellentétes konklúzióhoz vezet. Berardi óv bennünket az általa a „hiper-dinamikus deterritorializáció” Deleuze-féle „evangéliumának” nevezett jelenségtől – szerinte ugyanis, ha nem tudunk kívül lépni azon, amit a rendszer kényszerítően diktál, akkor a rendszer által ránk erőltetett őrült dinamika és a testi és értelmi korlátaink közötti szakadék előbb-utóbb depresszióhoz vezethet. Berardi Felix Guattari apropóján teszi ezt a megállapítást: a hiper-dinamikus deterritorializáció elméleti evangéliumát hirdető barátját ugyanis a depresszióval vívott hosszú küzdelmek gyötörték:

35 Lásd *#Accelerate#*. *The Accelerationist Reader*, edited by Robin McKay and Atrmen Avanessian, Falmouth: Urbanomic, 2014.

36 Bármennyire növekedjék is az intellektuális munka fontossága, nem szabad szem elől veszítenünk, hogy a fizikai munkát masszívan Kínába, Indonéziába stb. telepítették. De valóban megenged-e fenntartanunk az úgynevezett „munkaérték-elméletet” a materiális munkának ez a globális kihelyezése? Nem Marx által réges-rég megjósolt tény-e a tudás mint értéktényező?

A depresszió és a kimerültség problémáját Guattari sohasem taglalta explicit módon. Itt látom a vágy elméletének egy döntő problémáját: a szerves szférában tetten érhető korlátok problémájának a tagadásában... A „szervek nélküli test” fogalma azt a gondolatot sejteti, hogy az organizmus nem olyasmi, amit meg tudnánk határozni, hogy az organizmus a kilépés, a küszöbön túlra menés, a „mássá válás” folyamata. Ez döntően fontos, de veszélyes mozzanat is... Milyen test, milyen elme megy keresztül az átalakulás és a valamivé válás folyamatán? Milyen konstans rejlik a mássá válás folyamata alatt? Ha meg akarjuk válaszolni ezt a kérdést, akkor el kell ismernünk a halált, a végességet és a depressziót.³⁷

A depresszió, a végesség és a kimerültség nem empirikus-pszichológiai kategóriák, hanem alapvető ontológiai korlátra utaló jelek. Amikor depresszióról beszél Berardi, a voltaképpeni interpellációra, azaz az emberi élőlénynek a bennünket megszólító Okra adott reakciója, kiváltképpen a késő kapitalista interpelláció, de az emancipatorikus mobilizáció tekintetében is teszi. A politikai képviselést mint passzivizáló elidegenítés (tudniillik a népnek ahelyett, hogy engedné, hogy más beszéljen a nevében, közvetlenül társulásokká kellene szerveződnie) itt éri el a korlátját. A társadalom teljes egészében társulások hálójában áll.

37 Berardi, i. m., 177. sk. o.

zataként való megszervezésének a gondolata három lehetlenséget is elfedő utópia:³⁸

– számos eset van, amikor szükséges képviselni másokat (beszélni a nevükben); cinikus azt mondani, hogy az Auschwitztól Ruandáig elkövetett tömeges erőszak áldozatainak (valamint az értelmi fogyatékosoknak, gyerekeknek stb., a szenvedő állatokról nem is beszélve) meg kellene szerveződniük és ki kellene állniuk önma-gukért;

– amikor ténylegesen azzal van dolgunk, hogy százak és ezrek mobilizálódnak, horizontálisan megszervezve magukat (Tahrír tér, Gezi park...), nem szabad elfelej-tenünk, hogy ők továbbra is kisebbség, s hogy a csendes többség kívül marad, képviselő nélkül. (Egyiptomban így győzte le a csendes többség a Tahrír téri tüntetőket, megválasztva a Muszlim Testvériséget);

– korlátozott ideig tart a permanens politikai aktivitás: néhány hét, vagy – ritkán – néhány hónap után megszű-
nik a többség aktivitása, és a problémát a felkelés eredmé-
nyeinek megőrzése jelenti az után, hogy a dolgok vissza-
térnek a hétköznapi kerékvágásba.

38 Itt Rowan Williams „On Representation” című, a 2014. V. 24-
én Londonban, a Birkbeck School of Law-n, a *The Actuality of the
Theologico-Political* címmel megrendezett kollokviumon tartott elő-
adására támaszkodom.

Az uralkodó hatalmi struktúra előtti rezignált kapitu-
láció következik ebből? Nem. Nincs semmi inherensen
„konzervatív” abban, ha unjuk a permanens mobilizáció
és az aktív részvétel igényét megfogalmazó, a felettes-én
logikáját követő követeléseket – minél inkább követjük
őket, annál bűnösebbek vagyunk. A csatát *itt*, a polgárok
passzivitásának a tartományában kell megnyerni, amikor
az eksztatikus lázadások másnapján a dolgok visszazök-
kennek a régi kerékvágásba; (viszonylag) egyszerű do-
log ugyanis a fennkölt egység nagyszabású, eksztatikus
látványa, de az a kérdés, a hétköznapi emberek hogyan
fogják érzékelni a különbséget a hétköznapi életükben.
Nem csoda, hogy a konzervatívok szeretnek időről időre
fennkölt, robbanásszerű kitöréseket látni – ezek arra em-
lékeztetik a népet, hogy valójában semmi sem változhat,
s hogy másnap a dolgok visszazökkennek a normál kerék-
vágásba.

De még többről is van szó: maga a természet van ma
a rendezetlenség állapotában, s nem azért, mert megha-
ladja a kognitív képességeinket, hanem elsősorban azért,
mert nem vagyunk képesek ellenőrzésünk alatt tartani
a beavatkozásaink által kiváltott következményeket – ki
tudja, mik lesznek biogenetikai mérnökösködésünk vagy
a globális felmelegedés végső következményei? A megle-
petés belőlünk magunkból fakad, abból, hogy nem át-
látható, hogyan illünk a képbe. Ezzel a háttérben kell
értenünk Jacques-Alain Miller tételét: „*Il y a un grand
désordre dans le réel*” („Nagy rendezetlenség van a valós-

ban”).³⁹ Így jellemzi Miller azt, ahogyan a valóság megjelenik nekünk, amikor megtapasztaljuk két alapvető tényező teljes hatását: a modern tudományét és a kapitalizmusét. A természetet mint azt a valóst, amelyben a csillagoktól a napig minden mindig visszatér a voltaképpen helyére, a természetet mint a nagyszabású, kiszámítható ciklusok és az őket szabályozó szilárd törvények tartományát egyre inkább valamiféle teljességgel kontingens valós, a Törvényen kívül elhelyezkedő valós váltja fel, olyan valós, amelyik folyamatosan forradalmasítja a saját szabályait, amely ellenszegül annak, hogy bármiképp is belefoglaltassék valamilyen totalizált világba (jelentésuniverzumba): Badiou ezért jellemezte a kapitalizmust az első világ-talan civilizációként.

Hogyan reagáljunk erre a konstellációra? Válasszunk definitív megközelítést, és keressünk új korlátot, igyekezzünk visszatérni valamilyen új egyensúlyhoz (vagy kitálni ilyet)? Erre vállalkozik a bioetika a biotechnológia tekintetében, s ezért alkotnak egy párt: a biotechnológia a tudományos beavatkozások (a genetikai manipulációk, klónozás) új lehetőségeit fürkészi, a bioetika pedig morális korlátokat szab mindannak, amit a biotechnológiának köszönhetően képesek vagyunk megtenni. Maga a bioetika nem immanens része a tudományos gyakorlatnak; kívülről avatkozik be ebbe a gyakorlatba, külsődleges erkölcsiséget kényszerítve rá. De nem éppen a tudományos törekvésben

39 Jacques-Alain Miller: „Un réel pour le XXI^e siècle”, in *Un réel pour le XXI^e siècle*, Paris: Scilicet, 2013, 18. o.

immanensen munkáló etikának, a „nem engedni a tudományos vágyunkból, hanem kérlelhetetlenül követni az általa kijelölt utat” etikájának az elárulása-e a bioetika? A Porto Alegre-i tiltakozók jelmondata – „Lehetséges egy új világ” – is új korlátot javasol, és ezen a ponton még az ökológia is új korlát megszabójaként kínálkozik („Nem mehetünk tovább a természet kizsákmányolásában, a természet nem fogja túrni, össze fog omlani”). Vagy pedig kövessük a fentebb említett ellentétes utat (többek közt Deleuze-ét és Negriét), és rögzítsük, hogy a kapitalista rendezetlenség még mindig túlságosan is az értéktöbblet-elsajátítás kapitalista törvényének engedelmesskedő rend, s így tehát nem a korlátozása a feladatunk, hanem az, hogy lökjük túl a határain? Másképp fogalmazva: kockáztassuk meg Mao alábbi jól ismert mottójának parafrázisát: van rendezetlenség a valósban, tehát kitűnő a helyzet? Talán ez a követendő út, csak nem pontosan abban az értelemben, amelyben a deterritorializációt ünneplő Deleuze és Negri értette? Miller állítása szerint a tiszta, törvény nélküli Valós ellenáll a szimbolikus megragadásnak, így hát mindig tudatában kell lennünk annak, hogy a konceptualizálására tett kísérleteink merőben látszateredmények, defenzív erőlködések – de mi van akkor, ha még mindig van valamiféle alapul szolgáló *rend*, amely előidézi ezt a rendezetlenséget, valamilyen mátrix, amely megadja ennek koordinátáit? Ez ad magyarázatot a kapitalista dinamika repetitív azonosságára is: minél inkább változnak, annál inkább ugyanazok maradnak a dolgok. S ez az oka annak is, hogy miért a hierarchikus uralom

világosan felismerhető rendje a lélegzetelállító kapitalista dinamika ellentéte.

MAMIHLAPINATAPEI

Érdemes T. J. Clarkhoz csatlakozva⁴⁰ elutasítanunk a Jövő eszkatológiai fogalmát, amelyet a marxizmus a keresztény hagyománytól örökölt, és amelyet Hölderlin ismert sorai fejeznek ki a legtömörebben: „De ahol veszély fenyeget, / fölmagaslik a menedék is.”⁴¹ Talán ebben rejlik a baloldal XX. századi rettenetes élményeinek a tanulsága, amely arra kényszerít bennünket, hogy forduljunk vissza Marx-tól Hegelhez, a marxista forradalmi eszkatológiától Hegel tragikus történelemfelfogásához, amely szerint a történelem mindörökké radikálisan nyitott marad, hiszen a történelmi folyamat mindig új, váratlan mederbe tereli tevékenységünket. A baloldalnak talán meg kellene tanulnia teljesen elfogadni a történelmi folyamat alapvető „elidegenedését” – nem tarthatjuk ellenőrzésünk alatt tetteink következményeit, de nem azért, mert csak marionettfigurák vagyunk a Sors valamiféle titokzatos Urának a kezében, aki a zsinórokat mozgatja, hanem épp az ellenkező okból: azért, mert nincs nagy Másik, nem létezik az, akinek teljes felelősséggel tartoznánk, aki képes számba venni tetteink

40 Lásd T. J. Clark: „For a Left with No Future”, *New Left Review* 74 (March/April 2012).

41 Kálnoky László fordítása.

következményeit. Az „elidegenedésnek” ez az elfogadása semmiképp sem cinikus távolságtartást von magával: teljes mértékben elkötelezett álláspont következik belőle, amely tudatában van a benne rejlő kockázatoknak – nincs magasabb rendű történelmi szükségszerűség, amelynek az eszközei volnánk és amely kezkeskednék a beavatkozásaink végeredményéért. Ebből az álláspontból új fényben tűnik fel a jelenlegi zsákutcában érzett elkeseredésünk: magáról a kétségbeesésünknek alapul szolgáló eszkatológiai sémáról kell lemondanunk. Nem lesz soha olyan baloldal, amely varázsütésre az üdvösség egyetlen nagy, konzisztens projektjévé transzformálja a zavaros lázadásokat és tiltakozásokat: mindössze az aktivitásunk van, amely nyitott a kontingens történelem által tartogatott minden veszélyre. Franco Berardi így fogalmazta meg sarkosan az álláspontját a Görögországban zajló események kapcsán: „Nem vagyok hajlandó eltöprengeni a most zajló eseményeken. Bizonyos szempontból tudatosan elutasítom annak lehetőségét, hogy jobbá tehető a világ, hiszen egyáltalán nem szabad reménynek élnie bennünk, ha új lehetőségeket akarunk látni.”⁴²

Azt jelenti-e ez, hogy egyszerűen el kellene vetnünk a „végidőkben élés”, az olyan apokaliptikus ponthoz való közeledés témáját (és tapasztalatát), ahonnan nincs visszatérés, amelyet elérve „a dolgok már egyetlen percig sem mehetnek így tovább”? Azt jelenti-e ez, hogy a szerény

42 Franco Bifo Berardi: Človeška vrsta se končuje *Ljubljanski dnevnik*, 24. maj 2014, 11. o.

léptékű, kockázatos, de óvatos pragmatikus intervenciók elégedett, liberális-progresszív, posztmetafizikai felfogásával kellene azt helyettesítenünk? Nem, hanem azt jelenti, hogy el kell különítenünk az apokaliptikus élményt az eszkatológiától: bizonyos zéró-pont felé közelítünk most – ökológiailag, gazdaságilag, társadalmilag –, meg fognak változni a dolgok, és nagyon radikális lesz ugyan a változás, ha nem teszünk semmit, de nem vár ránk a globális Üdvözülés aktusa felé mutató eszkatológiai fordulat. A politika tartományában az autentikus Esemény nem az az Esemény, amelyre a hagyományos marxisták várnak (nem a forradalmi Szubjektum nagy Ébredése), hanem olyasmi, ami váratlan, mellékes eseményként következik be. Idézzük csak fel, hogy alig néhány hónappal az 1917-es oroszországi forradalmi felfordulást megelőzően Lenin beszédet intézett a svájci ifjú szocialistáknak, s azt mondta nekik, talán az ő nemzedékük lehet az első, amelynek néhány évtized múlva megadatik, hogy szocialista forradalomnak legyen szemtanúja.

E sorok lezárásaképp térjünk vissza a két szomszédos országban, Görögországban és Törökországban zajló tiltakozásokhoz. Az első látásra teljesen különbözőnek tűnhetnek: Görögország pénzügyi megszorítások katasztrofális politikájának a csapdájában vergődik, míg Törökország gazdasági fellendülést él át, és kezd új regionális szuperhatalomként megjelenni. De mi van akkor, ha minden Törökország előidézi és magában foglalja a maga Görögországot, a saját nyomorszigeteit? A *Hollywoodi elégiák* első darabjában Brecht így írt az ilyen – ahogyan ő nevezi – faluról:

Hollywood falva olyan terv szerint készült
Ahogy itt a mennyet elképzelik. Itt
kiokoskodták, hogy isten,
Szüksége lévén mennyre és pokolra, ne legyen
Kénytelen két intézményt létesíteni, csak
Egyetlenegyet, mármint a mennyet. Ez szolgál
a vagyontalanoknak és sikerteleneknek
Pokol gyanánt.⁴³

Nem ugyanez érvényes-e a mai globális falura, s kiváltképpen az olyan falvakra, mint Katar vagy Dubai, amely csillogást és ragyogást tartogat a gazdagok, csaknem rab-szolgásgát a bevándorló munkások számára? Nem csoda tehát, ha közelről szemügyre véve megpillanthatjuk az alapul szolgáló hasonlóságot Törökország és Görögország között: privatizáció, a közterek bekerítése, a társadalmi szolgáltatások megszüntetése, az autoritárius politika kialakulása (vessük csak egybe a köztelevízió megszüntetésével való fenyegetést Görögországban a cenzúra törökországi jeleivel). Ezen az elemi szinten ugyanazt a harcot vívják a görög és a török tiltakozók. Az igazi esemény tehát e két harc koordinálása lett volna: elutasítani a „hazafias” kísértéseket, nem aggódni a másik aggodalmai (Görögország és Törökország mint egymás történelmi ellenségei) miatt, és közös szolidaritási megmozdulásokat szervezni.

Egyáltalán a tiltakozások jövője függhet az ilyen globális szolidaritás megszervezésének a képességétől. A Chile

43 Garai Gábor fordítása.

bizonyos részein beszélt tűzföldi nyelv csodálatos szava a *mamihlapinatapei*. Jelentése: két ember – mondjuk a mi esetünkben egy tiltakozó görög és egy tiltakozó török – összenézése, akik mindketten érdekeltek a kapcsolatban, de egyik sem hajlandó megtenni az első lépést. De valamelyiknek mégiscsak vállalnia kell ennek kockázatát. És az Ukrajnában jelenleg játszódó események is értelmezhetők ennek a fényében.

LENIN UKRAJNÁBAN

A Janukovics-kormány ellen rendezett kijevi tömegtüntetésekről szóló televíziós tudósításokban láthattuk, hogyan döntik le a feldühödött tiltakozók sorban a Lenin-szobrokat. Annyiban érthetőek voltak ezek a dühös támadások, hogy a Lenin-szobrok a szovjet elnyomás jelképeként működtek, Putyin Oroszországa pedig a szovjet külpolitika folytatójának számít a szomszédos országok orosz uralom alá hajtásában. Azt is érdemes észben tartanunk, hogy melyik történelmi pillanatban kezdtek elszaporodni Szovjetunió-szerte a Lenin-szobrok: 1956 előtt Sztálin-szoborból volt jóval több, s csak 1956-ban, miután az SZKP XX. kongresszusa elítélte Sztálint, cserélték *en masse* Lenin-szobrokra a Sztálin-szobrokat. Lenin a szó szerinti értelemben véve Sztálin dublőre volt; ezt világítja meg az a különös dolog, ami 1982-ben esett meg a hivatalos szovjet újság, a *Pravda* címlapjával:

Lenin 1945-ben jelent meg a *Pravda* fejlécén (véltetően Sztálin pártban érvényesülő autoritásának megerősítése céljából, tekintettel a hazatérő katonák potenciális destruktív hatására – hiszen ők látták a halált, és látták a burzsoá Európát –, illetve a közszájon forgó mítoszra, amely szerint halálos ágyán Lenin figyelmeztetett, milyen veszélyeket rejthet Sztálin főtitkárrá választása). 1962-ben – miután a Kommunista Párt XXII. kongresszusa nyilvánosan elítélte Sztálint – hirtelen két Lenin-kép jelent meg a fejlécen, mintha ez a furcsa dupla-Lenin takarná el a hiányzó „másik vezért”, aki ténylegesen sosem volt ott!⁴⁴

Miért szerepelt tehát egymás mellett két Lenin-profilkép a fejlécen? E különös ismétlésben Sztálin bizonyos szempontból jobban jelen volt, mint valaha is a nemlétében, hiszen árnyékjelenléte adta meg a választ a nyilvánvaló kérdésre: „Miért legyen inkább Leninből kettő, mint belőlem egy?”

Mindazonáltal mélységes ironia rejlett abban a látványban, hogy az ukránok sorban döntik le a Lenin-szobrokat annak jeleként, hogy szakítani akarnak a szovjet uralommal, és ki akarják fejezni nemzeti szuverenitásukat: Ukrajna nemzeti identitásának az aranykorát ugyanis nem a cári Oroszország időszaka jelentette (ekkor akadályba ütközött az ukránok nemzetként való önmegnyilatkozása), hanem a Szovjetunió első évtizede: ekkor formálódott

44 Xenia Cherkaev személyes közlése.

ki az ukránok teljes nemzeti identitása. A Wikipedia-szócikk idevágó passzusa így fogalmaz az 1920-as évek Ukrajnával kapcsolatban:

A szovjetkormányt ténylegesen hatalomra juttató polgárháború elpusztította Ukrajnát. Másfél millióan haltak meg és százezrek lettek hontalanná a következtében. Ráadásul az 1921-es éhínséggel is kénytelen volt szembenézni Ukrajna. A szovjetkormány az 1920-as években végig nagy rugalmasságot tanúsított a végletekig kimerült Ukrajna iránt. Így a Mikola Szkripnyik nemzeti kommunista vezetésével folytatott ukránosítási politika égisze alatt a szovjet vezetés támogatta a nemzeti újjászületést az irodalomban és a képzőművészetekben. A „*korenizacija*” (öslakosítás) Szovjetunió-szerte követett politikájának helyi megvalósítása, az *ukrainyizacija* során újjáéledt az ukrán kultúra és nyelv. A bolsevikok elkötelezetten támogatták az általános egészségbiztosítás, az oktatási és a társadalombiztosítási juttatások bevezetését, valamint a munkához és a lakhatáshoz való jogot. Az évszázados egyenlőtlenségek eltörlését célzó törvényeknek köszönhetően erősödtek a nők jogai. Mindezek a politikai törekvések az éles ellentétükbe fordultak a '30-as évek elejére, miután Joszif Visszarionovics Sztálin fokozatosan megszilárdította a hatalmát, és az SZK(b)P *de facto* vezetője lett.

Ez az „öslakosítás” a Lenin által egészen egyértelmű fogalmakban megfogalmazott elveket követte:

A proletariátusnak feltétlenül harcolnia kell az ellen, hogy az elnyomott nemzeteket erőszakosan visszatartsák az illető állam határai között, márpedig ez éppen az önrendelkezési jogért való harcot jelenti. A proletariátusnak követelnie kell a „saját” nemzete által elnyomott gyarmatok és nemzetek politikai különválásának a szabadságát. Ellenkező esetben a proletariátus internacionalizmusa üres szó marad; lehetetlenné válik az elnyomott és az elnyomó nemzet munkásai között minden bizalom, minden osztályszolidaritás...⁴⁵

Lenin élete végéig hű maradt ehhez az állásponthoz: rögtön az októberi forradalom után vitába szállt Rosa Luxemburggal, aki amellettszállt síkra, hogy kis nemzetek csak akkor kaphassanak teljes szuverenitást, ha az új államban haladó erők jutnak hatalomra – Lenin a különválás feltétlen joga mellett állt ki, még ha „rossz fiúk” jutnak is hatalomra az új államban. A centralizált Szovjetunió sztálini tervezete ellen vívott utolsó csatájában Lenin újra kiállt a kis nemzetek kiválási joga mellett (ebben az esetben Grúzia volt terítéken), hangsúlyozva a szovjet államot alkotó nemzeti entitások teljes szuverenitását. Nem csoda, hogy 1922. szeptember 27-én a Politbüro tagjainak címzett levelében Sztálin nyíltan „nemzeti liberalizmussal” vádolta meg Lenint. Hogy ekkor már honnan fúj a szél, az világos ab-

45 „A szocialista forradalom és a nemzetek önrendelkezési joga (Tézisek)”, in uő: *A nemzeti és a gyarmati kérdésről*, Budapest: Kossuth, 1981, 79. o.

ból, hogy Sztálin azt javasolta, léptessék is életbe a döntést: egyszerűen iktassák törvénybe a döntést annak proklamálásával, hogy Szovjet-Oroszország kormánya a másik öt köztársaság (Ukrajna, Fehér-Oroszország, Azerbajdzsán, Örményország és Grúzia) kormánya is:

Ha jelen döntést megerősíti az OKP Központi bizottsága, azt nem hozzuk nyilvánosságra, hanem tudatjuk az érintett köztársaságok [kommunista pártjainak] központi bizottságával, hogy a Szovjetek Összoroszországi Kongresszusának összehívása előtt értesüljenek az elképzelésről e köztársaságok szovjet szervei – központi végrehajtó bizottságai vagy szovjetjeik kongresszusai –, majd pedig a Kongresszus fogja kinyilvánítani, hogy a döntés e köztársaságok kívánsága.⁴⁶

Hogy képes legyen kikényszeríteni akaratát, megszüntették a magasabb szintű szervnek (a Központi Bizottságnak) a párttagsággal való kommunikációját, és ráadásul a viszonyukat is a talpáról a fejére állították: a Központi Bizottság döntötte el, minek a törvénybe iktatását kérje, úgymond saját kívánságaként, a mezei tagság a magasabb szintű szervtől. Idézzük csak fel az így megrendezett színjáték leglátványosabb esetét 1939-ből: ekkor a három balti állam szabadon kérte, hadd csatlakozhassék a Szovjetunióhoz, az pedig kegyeskedett teljesíteni kíván-

46 Az idézet forrása: Moshe Lewin: *Lenin's Last Struggle*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005, 61. o.

ságukat. Sztálin az 1930-as évek elején tehát egyszerűen visszatért a forradalom előtti politikához (e fordulat része volt például az, hogy nem imperialista terjeszkedésnek tekintette többé, hogy Oroszország gyarmatosítja Szibériát és bizonyos muszlim népeségű ázsiai országokat, hanem az e hagyományos társadalmakat a tespedésükből felrázó haladó modernizáció bevezetésének). S Putyin külpolitikája e cárista-sztálinista vonal világos folytatása. Putyin szerint az 1917-es orosz forradalom után az volt a bolsevikok szerepe, hogy ártsanak az orosz érdekeknek:

A bolsevikok több megfontolásból is – Isten ítélje meg őket – az Ukrán Köztársaságnak adták át a történelmi Dél-Oroszország nagy területeit. Nem a népesség etnikai összetételének figyelembevételével tettek így, s ma ezek a területek alkotják Ukrajna délkeleti részét.⁴⁷

Nem csoda, hogy ma már újra Sztálin-portrékat látunk a katonai parádék és ünnepségek alatt, miközben Lenin eltűnt. Egy néhány évvel ezelőtt készült nagyszabású közvélemény-kutatás adatai szerint Sztálin számít az orosz történelem harmadik legnagyobb alakjának, míg Lenint senki sem tartja számon. Sztálint nem mint kommunistát, hanem mint olyan történelmi alakot ünneplik, aki Lenin hazafiatlan „kisiklását” követően helyreállította Oroszország nagyságát. Putyin nemrégiben

47 Az idézet forrása: edition.cnn.com/2014/03/19/opinion/motyl-putin-speech.

a *Novorosszija* (Új-Oroszország) kifejezéssel jelölte Ukrajna délkeleti megyéit, 1917 óta nem használt kifejezést újraélesztve ezzel. Noha elfojtottan, de Sztálin földalatti kommunista ellenzékében tovább élt a leninista ellenáramlat. A sztálinizmus kommunista bírálói persze tele voltak illúzióval, de mint Christopher Hitchens rámutatott, jóval Szolzsenyicin előtt „valós időben és nagy veszélyt vállalva baloldali ellenzékiek – pl. Boris Souvarine, Victor Serge és C. L. R. James – tették fel a Gulaggal kapcsolatos döntő kérdéseket. E bátor és előrelátó eretneknek némileg kiíródtak a történelemből (sokkal rosszabbra számítottak, s gyakran meg is kapták).⁴⁸ Ez a széles körű kritikus mozgalom a kommunista mozgalom szerves része volt, s ennyiben a kommunista mozgalom világosan ellentétes a fasizmussal. Hitchens szerint: „Senki sem hajlandó sokáig töprengeni azon, vajon kedvezőbb körülmények között bizonyulhatott volna-e jobbnak a fasizmus. S a náci pártban nem voltak másként gondolkodók, akik kockáztatták volna az életüket azt állítva, hogy a Führer elárulta a nemzetiszocializmus igazi lényegét.”⁴⁹ Épp e miatt a kommunista mozgalom középpontjában kitapintható immanens feszültség miatt az 1930-as években zajló tisztogatások rettenetes időszakában a legveszélyesebb hely a nómenklatúra felső szintje volt a Szovjetunióban: néhány év alatt a Központi Bizottság és a Vörös Hadsereg tiszti állományát alkotók nyolcvan százaléka-

48 Christopher Hitchens: *Arguably*, New York: Twelve, 2011, 634. o.

49 Uo., 635. o.

nak agyonlövés lett a sorsa.⁵⁰ Továbbá senki se becsülje alá a polgárháború idején harcoló fehér ellenforradalmi erők totalitárius potenciálját és nyílt brutalitását. Győzelmük esetén, fogalmaz – Trockij egykori megállapítását megismételve – Hitchens

a fasizmus általános megnevezésére orosz, nem pedig olasz szót használnánk. A *Cion bölcseinek jegyzőkönyve*-t a fehér emigráció hozta Nyugatra... William Graves vezérőrnagy, az amerikai expedíciós erők irányítója Szibéria 1918-as inváziója során (ezt az eseményt gondosan kiradírozták az amerikai tankönyvekből) az orosz jobboldaliak körben uralkodó, mindent átítató, halálos antiszemitizmusról írt az emlékirataiban, hozzátéve: „kétlem, hogy a történelemből tudnának említeni még egy olyan országot az elmúlt ötven évben, amelyben olyan nyugodtan, a büntetéstől való kevesebb

50 Ennek az immanens feszültségnek egy másik jele volt az, hogy a kommunizmus utolsó napjaiban gyakran a hivatalos dalokat énekeltek a tüntetők (a nemzeti himnuszokat is ideértve), beváltatlan ígéreteire emlékeztetve a hatalmat. Mi is lett volna kézenfekvőbb a keletnémet tömegek számára 1989 nyarán, mint az NDK nemzeti himnuszát énekelni? Az 1950-es évek végétől 1989-ig tilos volt nyilvánosan énekelni, mert a szövege („*Deutschland einig Vaterland*”; „Németország, az egységes haza”) nem volt összeegyeztethető annak hangsúlyozásával, hogy a keletnémetek új, szocialista nép – hivatalos ünnepeken csak a zenekari változat hangozhatott fel. Az NDK tehát különleges ország volt, hiszen büntetnek számított a nemzeti himnusz éneklése. El tudunk-e képzelni ilyesmit náci uralom alatt?

félelemmel lehetett volna gyilkosságot elkövetni, mint Szibériában, Kolcsak uralma idején”.⁵¹

Nem csoda, hogy Kolcsakot nemrégiben tiszteletre méltó orosz hazafiként és katonaként ünnepelte az Andrej Kravcsuk által rendezett nagyszabású életrajzi film, *Az admirális* (2008). S mintegy ezt a sötét múltat visszhangozva, a teljes európai neofasiszta jobboldal (Magyarországon, Franciaországban, Olaszországban és Szerbiában) szilárdan támogatja Oroszországot a most zajló krízisben, eleven cáfolatául a krími népszavazásról sugallt hivatalos orosz képnek, amely szerint az az orosz demokrácia és az ukrán fasizmus közti választás. Az Ukrajnában zajló események – a tömeges tiltakozások, melyek megdöntötték Janukovics és kormánya hatalmát – tehát e Putyin által újraélesztett sötét örökség elleni védekezésékként értendők: az ukrán kormánynak az a döntése váltotta ki őket, hogy Ukrajna Európai Unióba történő integrálása helyett az Oroszországgal ápoló jó kapcsolatoknak kell elsőbbséget adni. Mint várható volt, sok antiimperialista baloldali a szegény ukránok megszokott leereszkedő támogatásával reagált: milyen becsapottak az ukránok, hogy még mindig idealizálják Európát, nem képesek látni, hogy Európa hanyatlóban van, az Európai Unióhoz való csatlakozás pedig egyszerűen Nyugat-Európa gazdasági értelemben vett gyarmatává változtatná Ukrajnát, s az ország így előbb-utóbb Görögország sorsára jutna. E baloldaliak

51 Hitchens, i. m., 635. o.

nem veszik figyelembe, hogy az ukránok távolról sem voltak vakok az Európai Unió valóságát illetően, teljesen tudatában voltak a problémáinak és a benne érvényesülő egyenlőtlenségeknek – egyszerűen az volt az üzenetük, hogy az ő helyzetük sokkal rosszabb. Európa problémái még mindig a gazdag ember problémái – elegendő csak arra gondolnunk, hogy Görögország nehézségei dacára még mindig tömegesen érkeznek oda afrikai menekültek, dühödt haragot váltva ki az úgynevezett patriótákból.

Egyszerűen tehát Ukrajna pártjára kellene állnunk a konfliktusban? Még „leninista” okunk is van így tenni. Lenin legutolsó, jóval azután írott műveiben, hogy lemondott az *Állam és forradalom*-ban vázolt utópiáról, világosan kivehetjük a bolsevik kormány teendőinek szerint, „realista” tervezetét. Az orosz tömegek gazdasági alulfejlettsége és kulturális elmaradottsága azt jelentette számára, hogy Oroszország esetében nem lehetséges a „szocializmusba való közvetlen átmenet”; mindössze annyit tehet a szovjethatalom, hogy a tehetetlen paraszti tömegek intenzív kulturális nevelésével kapcsolja össze az „államkapitalizmus” mérsékelt politikáját – *nem* a „kommunista propaganda”-féle agymosással, hanem a fejlett, civilizált társadalmakra jellemző mércék türelmes, fokozatos érvényre juttatásával. A tények és adatok arról tanúskodnak, írja Lenin, „mennyi sürgős hétköznapi munkát kell még elvégeznünk, hogy elérjük egy közönséges nyugat-európai civilizált állam színvonalát... Beszélünk kell arról a félázsiai kulturátlanságról, amelyből

eddig még nem kászálódttunk ki.”⁵² Nem tekinthetnénk-e annak jeleként az ukrainai tiltakozók „Európára” való hivatkozását, hogy céljuk „egy közönséges nyugat-európai civilizált állam színvonalát” elérni?

De itt válnak igencsak komplikálttá a dolgok: mit is jelent az az „Európa”, amelyre szüntelenül hivatkoznak? Nem redukálható ugyanis egyetlen elemre: nacionalista, sőt fasiszta elemeket is tartalmaz, az Étienne Balibar által *égaliberté*-nek (szabadság-az-egyenlőségben) nevezett eszmével együtt, amellyel Európa páratlan módon hozzájárult a politikai képzetek világához, ha manapság egyre inkább elárulják is azt az európai intézmények és maguk az európaiak is. E két pólus között az európai liberális-demokratikus kapitalizmusba vetett bizalom is jelen van. Európának a legjobb és a legrosszabb aspektusokat kellene látnia az ukrainai tiltakozásokban. De ahhoz, hogy világos legyen ez számára, önmagán kívülre, Ukrajnára kell vetnie vigyázó szemét.

Az ukrán nacionalista jobboldal a ma a Balkántól Skandináviáig, az Egyesült Államoktól Izraelig, Közép-Afrikától Indiáig zajló folyamatnak egy példája: egy új Sötét Kor dereng fel, amelyben robbanásszerűen felszínre törnek az etnikai és vallási szenvedélyek, miközben egyre inkább háttérbe szorulnak a felvilágosodás értékei. Ezek a szenvedélyek mindig ott lappangtak a háttérben, de most – ez új

52 V. I. Lenin: *Naplójegyzetek*, LÖM, 45/363 (az 1922. december 15-i bejegyzés a *Pravda* 1923. I. 4-ei számában jelent meg nyomtatásban).

elem – kendőzetlen szégyentelenséggel megmutatkoznak a világ előtt. 2013 közepén két tiltakozóakciót hirdettek meg a mély gazdasági válságot átélő, magas munkanélküliségi rátát mutató Horvátországban, ahol mély kétségbeesés uralkodik a lakosság körében: a szakszervezetek megpróbálták tüntetést szervezni a munkások jogaiért, a jobboldali nacionalisták pedig az ellen indítottak tiltakozó mozgalmat, hogy lehessen cirill betűt használni a szerb kisebbséggel rendelkező városok középületein. A szakszervezetek néhány száz embert tudtak kivinni Zágráb egyik nagy terére, míg a nacionalistáknak százezreket sikerült mozgósítaniuk (ahogyan a melegek elleni tiltakozó megmozdulásokra is). Életbe vágóan fontos látnunk ezt az etikai regressziót mint a globális kapitalizmus robbanásszerű fejlődésének a fonákját – ugyanannak az éremnek a két oldaláról van szó.

A *rückgängig machen* („visszamenőlegesen érvényteleníteni”, úgy tenni, mintha valami nem történt volna meg) kifejezés tökéletesen illik erre a folyamatra. Képzeljünk el egy olyan társadalmat, amely teljesen integrálta etikai szubsztanciájába axiómaként a szabadságot, az egyenlőséget, a demokratikus jogokat, a társadalom köteletségét, hogy gondoskodjék tagjai iskolázásáról és alapvető egészségügyi ellátásáról, s amely számára egyszerűen elfogadhatatlanná és nevetségesé vált a rasszizmus és a szexizmus. Szükségtelen volna érvelni a rasszizmus ellen, mert az, aki nyíltan szót emelne a rasszizmus mellett, rögtön különecnek, excentrikusnak, komolyan nem vehetőnek számítana. Ezután azonban lépésről lépésre, noha a társadalom

színelg továbbra is tartaná magát ezekhez az axiómákhoz, azok *de facto* megfosztatnának a szubsztanciájuktól. Vegyünk egy nem régi példát: 2012 nyarán Orbán Viktor, a jobboldali magyar miniszterelnök kijelentette, hogy Közép-Európában új gazdasági rendszert kell építeni:

Reméljük, a Jóisten megsegít bennünket, hogy a demokrácia helyett nem kell kigondolnunk más típusú politikai rendszereket, amelyeket a gazdasági túlélés érdekében aztán be kelljen vezetni. ... Az összefogás nem szándék kérdése, hanem erő kérdése. Lehet, hogy vannak országok, ahol ez nem így működik, például a skandinávoknál, de egy ilyen félázsiai népség, mint mi, akkor tud összefogni, ha erő van.⁵³

Egyes régi motoros magyar máskéntgondolkodók észrevették az idézett sorokban rejlő iróniát: amikor a szovjet hadsereg 1956-ban bevonult Budapestre az antikommunista felkelés leverésére, a magyar vezetők ezt az üzenetet küldték ismételtlen a Nyugatnak: „Mi itt a Nyugatot védelmezzük” (természetesen az ázsiai kommunistáktól). Most, a kommunizmus összeomlása után a keresztény-konzervatív kormány a multikulturális, fogyasztói liberális demokráciát, azaz a mai Nyugat-Európát festi le fő ellenségeként, és új, szervezettebb komunitárius rend megteremtését sürgeti, hogy az váltsa fel az utóbbi két évtized

53 <http://www.fidesz.hu/hirek/2012-07-27/orban-az-imf-fel-valo-viszony-nem-erzelmi-kerdes/>

„turbulens” liberális demokráciáját. Orbán kifejezte már rokonszenvét az „ázsiai értékeket felmutató kapitalizmus” iránt, így tehát ha Európa továbbra is nyomást gyakorol Orbánra, könnyen el tudjuk képzelni, amint a miniszterelnök ezt üzeni a Keletnek: „Mi itt Ázsiát védelmezzük.”

A mai bevándorlóellenes populizmus emberarcú barbársággal váltotta fel a nyílt barbárságot. Ez a barbárság visszalépés a keresztény felebaráti szeretettől a pogány beállítódáshoz, amely a mi törzsünket (görögöket, rómaiakat) részesíti előnyben a barbár Másikkal szemben. Még ha a keresztény értékek védelmezésének pózában tetszeleg is, épp ez a beállítódás jelenti a legnagyobb fenyegetést a keresztény örökségre. Egy évszázaddal ezelőtt G. K. Chesterton világosan lefestette, milyen elvi zsákutcában találják magukat a vallást bírálók: „Emberek, akik a szabadság és az emberiesség zászlajával keltek harcra az Egyház ellen, végül oda jutnak, hogy sutba dobják a szabadságot és az emberiességet, csak hogy az Egyház ellen harcolhassanak... A szekularisták nem pusztítottak el isteni dolgokat, de elpusztítottak emberi dolgokat – ha ez ugyan vigasztalja őket.”⁵⁴ Nem ugyanez érvényes-e a vallás szószólóira is? A vallás milyen sok fanatikus védelmezője kezdte a kortárs szekuláris kultúra ellen intézett dühödt támadásokkal, s jutott el oda, hogy végül megfosztotta magát minden valóban vallási élménytől is! Ugyanígy: sok harcos liberális küzd annyira buzgón az

54 Gilbert K. Chesterton: *Igazságot!*, Budapest: Szent István Társulat, 1985, 144. o., (Lukácsi Huba fordítása.)

antidemokratikus fundamentalizmus ellen, hogy önként és dalolva elvetik magát a szabadságot és a demokráciát is, csak hogy harcolhassanak a terror ellen. Míg a „terroristák” egy Másik szeretetétől vezérelve készek elpusztítani ezt a világot, addig a mi harcosaink, akik fellépnek a terror ellen, a muszlim másik iránti gyűlöletből készek elpusztítani a saját demokratikus világukat. Egyesek közülük annyira szeretik az emberi méltóságot, hogy megvédése céljából készek legalizálni a kínzást, az emberi méltóság végső lealacsonyítását. S nem ugyanez érvényes-e Európa újdonsült védelmezőire is a bevándorlók jelentette fenyegetés ellenében? A zsidó-keresztény örökség megvédésére irányuló vakbuzgalmukban ezek a fanatikusok készek semmibe venni a keresztény örökség igazi szívét. Ők, Európa bevándorlóellenes védelmezői jelentik az igazi fenyegetést Európára, nem pedig a bevándorlóknak úgymond a kontinens lerohanására készülő tömegei.

E regresszió egyik tünete az, hogy az új európai jobboldal a jobb- és a baloldali „extremizmus” „kiegyensúlyozottabb” értékelését sürgeti: újra és újra azt mondják nekünk, hogy nagyjából úgy kellene kezelnünk a szélsőbaloldalt (a kommunizmust), ahogyan Európa a szélsőjobbott (a megvert fasisztákat és nácikat) kezelte a második világháború után. Súlyosan kiegyensúlyozatlan azonban ez az új „egyensúly”: a fasiszmus és a kommunizmus közé tett egyenlőségjel titkon a fasiszmus javára billenti a mérleg nyelvét, mint egy sor érvből látható – ilyen érv az, hogy a fasiszmus eszméje a kommunizmus korábban felbukkant eszméjét másolta: Mussolini előbb szocialista volt, később

lett fasiszta, sőt Hitler is nemzeti *szocialista* volt; a Szovjetunióban egy évtizeddel azelőtt működtek már koncentrációs táborok és folytak tömeggyilkosságok, hogy a nácik elkezdték volna követni a példát; a zsidók megsemmisítésének nyilvánvaló előképe az osztályellenség megsemmisítése stb. Arra fut ki a gondolatmenet, hogy a mérsékelt fasiszmus jogos válasz volt a kommunista fenyegetésre (ezt az állítást már régen megfogalmazta Ernst Nolte, amikor védelmébe vette Heideggert, aki 1933-ban tevékenyen részt vállalt a nemzetiszocialista politika alakításában). Szlovéniában a jobboldal az antikommunista, a második világháború alatt a partizánok ellen harcoló Fehér Gárda rehabilitálásért száll síkra, mondván, a még nagyobb, az abszolút Gonosz, a kommunizmus elhárítása céljából döntöttek nehéz szívvel a nácikkal való kollaborálás mellett. De ugyanez a nácikat (de legalábbis a fasisztákat) illetően is elmondható lenne: a Kommunizmus, az abszolút Gonosz elhárítása céljából tették, amit tettek.⁵⁵

Mit tegyünk ilyen helyzetben? A mainstream liberálisok azt mondják nekünk, hogy amikor etnikai vagy vallási

55 Ugyanezt a gondolatmenetet követve nemcsak azt állítják az antiszemitizmus bizonyos liberális bírálói, hogy a mai antiszemitizmus döntően baloldali jelenség, de azt is, hogy az antiszemitizmus a kezdetektől fogva a kommunista program része volt. (Élég legyen itt csak annyit megjegyezni, hogy a Lenin-féle, a szovjethatalom első éveiben működő politbüro tagjainak a többsége zsidó származású volt, ami páratlan jelenség a nyugati világban. Bármi volt is Lenin, bizonyosan nem volt antiszemita.)

fundamentalisták veszélyeztetnek alapvető demokratikus értékeket, akkor mindannyiunknak fel kell sorakoznunk a kulturális tolerancia liberális-demokratikus programja mögött, mentve a menthetőt, félretéve a radikálisabb társadalmi átalakulásról szőtt álmokat. Van azonban egy végzetes hiba e szolidaritásra szólításban: nem veszi tudomásul, hogy az engedékenységi és a fundamentalizmus ördögi körbe vannak zárva, amennyiben a két pólus egymást generálja és előfeltételezi.

Mi tehát a liberális-demokratikus kapitalista európai álmom sorsa Ukrajnában? Nem lehetünk biztosak azt illetően, mi is vár az országra az EU-csatlakozás esetén. Idézzük csak fel a Rabinovics-viccet az 1. fejezetből: könnyen el tudunk képzelni hasonló párbeszédet egy kritikus szemléletű ukrán és egy, az Európai Uniónál dolgozó pénzügyi szakember között. Az ukrán így panaszkodik: „Két okból pánikolunk itt, Ukrajnában. Az első, hogy az EU egyszerűen lemond rólunk, és hagyja összeomolni a gazdaságunkat.” Az EU-szakember félbeszakítja: „De hiszen megbízhatnak bennünk, nem hagyjuk cserben, hanem szigorúan ellenőrizzük és ellátjuk tanácsokkal önöket arra vonatkozóan, mit tegyenek!” „Nos – feleli higgadtan az ukrán –, ez a második ok.”

Nem az tehát a kérdés, hogy Ukrajna méltó-e Európára, vagy elég jó-e ahhoz, hogy csatlakozzék az EU-hoz, hanem az, hogy a mai Európa méltó-e az ukránok legmélyebb törekvéseihez. Ha Ukrajnában végül az etnikai fundamentalizmus és a liberális kapitalizmus elegye alakul ki, amelyben az oligarchák mozgatójává a szálakat, akkor

ugyanúgy lesz európai, mint a mai Oroszország (vagy Magyarország). (S mellesleg döntően fontos volna elmesélni az oligarchák különböző csoportjai – az „orospártiak” és a „nyugatpártiak” – közti, a mai ukránai események hátterét alkotó konfliktus teljes történetét.) Politikai elemzők szerint az EU nem nyújtott elég támogatást Ukrajnának az Oroszországgal való konfliktusában, s nem lépett fel kellő eréllyel a Krím félsziget orosz megszállása és annektálása ellen. De van más is, amit az EU nem tudott vagy nem akart nyújtani: megvalósítható stratégiát Ukrajna számára, hogy kitörjön a zsákutcából. Ehhez Európának előbb önmagát kellene átformálnia, és meg kellene erősítenie elkötelezettségét örökségének emancipatorikus magva mellett.

Nyers egyértelműséggel megfogalmazva: ha elkerülhetetlenül a kialakulóban lévő Új Világrend a sorsunk, akkor Európa elveszett: az egyetlen megoldás tehát Európa számára kockázatot vállalva megtörni a varázst. Csak ilyen Európában találhatná meg a helyét Ukrajna. Nem az ukránoknak kellene tanulniuk Európától, hanem magának Európának kell megtanulnia magába foglalni a Majdan téri tüntetőket motiváló álmokat. Ma jóval nagyobb szükség van az európai örökség emancipatorikus magvához való hűségre, mint valaha is volt. A megriadt liberálisoknak ezt a leckét kellene megtanulniuk: csak a radikalizáltabb baloldal mentheti meg azt, ami ma megmentésre érdemes a liberális örökségből.

Hogyan haladjunk tehát tovább? Nem kell Horvátországától messzire menni például. 2014 februárjában városok lobbantak lángra a Boszniai Föderációban. Az egész a muszlim többségű Tuzlában kezdődött; a tiltakozások aztán kiterjedtek Sarajevóra, Zenicára, (a nagy horvát népességgel rendelkező) Mostarra és Banja Lukára (Bosznia szerb részének fővárosára). Feldühödött tiltakozók ezrei foglaltak el, rongáltak meg, gyújtottak fel állami intézményeknek helyet adó épületeket, köztük a Boszniai Föderáció elnöki rezidenciáját is. Az események nyomán azonnal összeesküvés-elméletek kaptak lábra (az egyik forgatókönyv szerint a szerb kormány szervezte a tiltakozásokat a bosnyák vezetés megbuktatása céljából), de nyugodtan figyelmen kívül hagyhatjuk őket, hiszen világos: bármi legyen is a „háttérben”, a tiltakozók elkeseredése valódi. Itt ismét kísértést érzünk Mao Ce-tung nevezetes frázisának parafrázálására: káosz van Boszniában, kiváló a helyzet! Miért? A tiltakozók követelése a lehető legegyszerűbbek: munkahelyeket akarunk, esélyt az emberhez méltó életre, véget vetni a korrupciónak. De *Boszniában*, olyan országban mobilizáltak tömegeket, amely az elmúlt évtizedekben a halottak százazeit követelő, brutális etnikai tisztogatás jelképe lett. A tiltakozásokról készült egyik fényképen azt látjuk, hogy a tüntetők három zászlót lengetnek egymás mellett – szerbet, bosnyákot és horvátot –, ami azt fejezi ki, hogy figyelmen kívül akarják hagyni az etnikai különbségeket. Röviden: a nacionalista elitek elleni lázadással van dolgunk. A boszniaiak végre megértették, ki a fő ellenségük: nem a többi etnikai csoport, hanem az őket

a többiektől úgymond megvédeni szándékozó saját elitjük. Mintha most válna relevánssá a „testvériség és egység” régi titoista mottója, amellyel oly sokszor visszaéltek.

A tiltakozások egyik célpontja az Európai Uniónak a bosnyák államot felügyelő, a három nemzet közti békét kikényszerítő, jelentős pénzügyi segítséget biztosító, az állam működését lehetővé tevő apparátusa volt. Ez meglepő lehet, hiszen elvileg azonosak a tiltakozók és az EU-adminisztráció céljai: jólétet teremteni, véget vetni az etnikai feszültségeknek és a korrupciónak. Azonban noha az EU-adminisztráció úgymond az etnikai gyűlölködés és a multikulturális tolerancia előmozdításán munkálkodik, azzal, ahogyan ténylegesen kormányozza Boszniát, csak mélyíti a megosztottságot: az EU a nacionalista elitekkel egyezkedik mint kitüntetett partnerekkel, közöttük közvetítve.

A boszniai események azt erősítik meg, hogy a liberális program érvényesítésével nem küzdhetők le az etnikai szenvedélyek. A tiltakozókat az igazságosságot a közép-pontba helyező radikális program hozta össze. A következő és nehezebb lépés a tiltakozások új, az etnikai megosztottságokat ignoráló és további tiltakozásokat szervező társadalmi mozgalommá szervezése lett volna – el tudunk-e képzelni Sarajevóban együtt tüntető dühös bosnyákokat és szerbeket? Ha fokozatosan veszítenek is erejükből a tiltakozások, továbbra is a remény csíráját jelentik, hiszen ahhoz hasonló jelenség, amilyen az első világháborúban az ellenséges hadseregek katonáinak lövészárkok-barátkozása volt. A valóságos emancipatorikus eseményekkel mindig együtt jár a konkrét identitások lényegtelenként való

figyelmen kívül hagyása. Ugyanez érvényes a Pussy Riot két tagjának nemrégiben New Yorkban tett látogatására is: egy nagy show-műsor keretében Madonna mutatta be őket Bob Geldof, Richard Gere és más celebek (a szokásos emberi jogi banda) jelenlétében. Egyetlenegy dolgot kellett volna megtenniük: kifejezni szolidaritásukat Edward Snowdennel, kijelenteni, a Pussy Riot és Snowden ugyanahhoz a globális mozgalomhoz tartoznak. Ilyen gesztusok, a látszólag összebékíthetetlen csoportok (Boszniában a muszlimok, a szerbek és a horvátok, Törökországban a török szekularisták és az antikapitalista muszlimok stb.) összehozása nélkül a tiltakozó mozgalmakat mindig egy szuperhatalom fogja manipulálni a másik ellen vívott harcában.

S ugyanez érvényes Ukrajnára is. Igen, a Majdan téri tüntetők hősök voltak, de az igazi, az azért vívott harc, hogy milyen lesz az új Ukrajna, most kezdődik, s ez sokkal nehezebb lesz a Putyin-féle intervenció ellen vívottnál. Újfajta, sokkal kockázatosabb hősiességre lesz itt szükség.⁵⁶ Ennek mintáját azok az oroszok kínálják,

56 Ilja Ponomarjov, a Duma egyetlen tagja, aki a Krími Autonóm Köztársaság orosz bekebelezése ellen szavazott, nagyon lényeges mozzanatra mutatott rá szavazatát magyarázva: azt hangsúlyozta, hogy Oroszországnak jó érvei vannak, hogy jogot formáljon a Krím félszigetre, de nem értett egyet a módszerekkel, ahogyan visszaszerezték Ukrajnától. A probléma magva a következő: nem az érvekről és a jogcím igazolásáról van szó (ezen a szinten minden fél kétarcú: a Koszovó Szerbiából való kiválását támogató Nyugat ellenezte a Krím kiválását; a krími népszavazást támogató Oroszország elutasítja a csecsenföldi

akik bátran szembeszegülnek országuk nacionalizmusával, leleplezve, hogy az a hatalmat gyakorlók eszköze. Ma *maguknak a konfliktus leírására használt fogalmaknak az elutasítására és az ukránok és oroszok szolidaritására* van szükség. A mesterségesen kikényszerített választóvonalakon átívelő testvériséget demonstráló események szervezésével kell kezdeni, közös szerveződési hálózatot létrehozva a hiteles, emancipációra törekvő ukrán politikai szereplők és a putyini rezsim orosz ellenzéke között. Ez utópikusnak hangozhat, de csak ilyen „őrült” tettek vezethetnek az emancipációhoz. Máskülönben csak nacionalista szenvedélyek oligarchák által manipulált konfliktusával lesz dolgunk. A befolyási szféráért vívott ilyen geopolitikai játszmák teljességgel érdektelenek a hiteles emancipatorikus politika szempontjából.

népszavazást stb. A Krím annektálását a megszervezésének módja (az orosz katonai nyomás alkalmazása), valamint a mögötte meghúzódó nagyobb léptékű geopolitikai harc teszi problematikusá.

EPIGNÓZIS

J'ai hâte de vous servir!

Julien Gracq *A Szirtiszek partvidéke* című regényének a címében szereplő Szirtiszek Orsenna – Olaszország fiktív megnevezése – legdélibb régióját jelöli, ahol vannak autók, de nincs elektromosság; az országot az ugyanolyan nevű főváros irányítja, amely mintha Velencével lenne azonos, de mégsem egészen az. A regényben csaknem minden szereplőnek olasz neve van. Az utóbbi háromszáz évben Orsenna elvileg háborúban állt Farghestánnal, a tengeren túl, délre fekvő barbár sivatagi országgal. A két part menti nagyvárossal és végtelen kiterjedésű dűnékkel büszkélkedő Farghestán nagyon emlékeztet Líbiára, bár bizonyos helyszínek a másik országba kerülnek át: az Etnából Líbiába kerülve Tängri lesz, Sabratha romjai áthelyeződnek Líbiából Olaszországba, és a Sagra nevet kapják; a Kis- és a Nagy-Szirtiszből Olaszországba kerülve Szirtiszek lesz. Aldo, a regény narrátora és főszereplője az egyik vezető orsennai család tagja. Az állami megfigyelőként az orsennai lepukkant haditengerészeti bázisra küldött Aldót

lenyűgözi Farghestán; a holt tengert kettéosztó tiltott vonalat átszelve az ellenséges ország partján fekvő Rhages városába hajózik. Hajóját három ágyúlövés köszönti. Miután e jóvátehetetlen tetteivel kiváltotta a háborút, amely elpusztítja majd Orsennát, Aldo elköveti azt az öngyilkos gesztust, amelyre titkon az egész nép vágyakozott: visszatérvén a Szirtiszekből Orsennába, felfedi, hogy az uralkodó elit a nacionalista hazafiság felkorbácsolására használja fel a farghestáni háború ürügyét. Danielo, Orsenna egyik ura, elmagyarázza, milyen szempontból bizonyultak hasznosnak Aldo tettei:

Nincs rosszabb annál, ha kormányozunk, mint *elszalasztani* valamit, és mihelyt az a dolog megtörtént velem, különös felfedezés volt, rájöttem, hogy Orsenna már csak ezzel ad alkalmat, mással nem. Mindaz, ami újra ráterelte a figyelmet a Szirtiszekre, mindaz, ami lendített az ügyön, szinte valószerűtlen könnyedséggel forgatta a vén fogaskerekeket, s mindaz, ami nem rá vonatkozott, észrevétlenül a tehetetlenség és a közömbösség falába ütközött. Az ügy mindent a maga hasznára fordított, a gyorsítására és a fékezésére tett mozdulatokat egyaránt, mint amikor valaki lefelé csúszik egy lejtős háztetőn. Amint szóba került, minden magától *megindult*.¹

1 Szabolcs Katalin fordítása.

(Vegyük észre, hogy az első mondat – „Nincs rosszabb annál, ha kormányozunk, mint *elszalasztani* valamit” – Maónak a forradalmi hatalomhoz intézett figyelmeztetését visszhangozza: „Mindenekelőtt ragaszkodjatok a[z állam]hatalomhoz, ne engedjétek a[z állam]hatalmat kicsúszni a kezetekből.”) Azon túl azonban, hogy Gracq azt a gyalázatos folyamatot ábrázolja itt, ahogyan Orsenna alámerül a fasizmusba (külső fenyegetést kiprovokálva rendkívüli állapotot vezet be stb.), mélyebb egzisztenciális dilemmát is érdemes észrevennünk: mi a kíváncsabb, a csöndes, apró kielégüléseket tartogató, lomha, egyáltalán nem igazi élet, vagy pedig a kockázatvállalás, amely esetleg katasztrófához vezet? Ez a döntés jelenti annak a magvát, amire Badiou gondol a *mieux vaut un désastre qu'un désêtre*-formulával: jobb egy katasztrófa (valamely esemény katasztrófális kimenetele), mint nem-esemény-szerű túlélés a hedonista-utilitárius univerzumban – vagy nyers politikai fogalmakban megfogalmazva: a sztálinizmus legrosszabb fajtája is jobb a liberális-kapitalista jóléti állam legjobbjánál. Miért?

Mivel ma a kapitalizmus határozza meg és strukturálja az emberi civilizáció totalitását, ezért minden „kommunista” terület – ahogyan Fredric Jameson fogalmazott Kuba kapcsán – egyfajta „felszabadított terület” volt és maradt (az elkövetett rémtettek és kudarcok dacára is). Itt a Tér és a teret tételesen kitöltő tartalom közti szakadék régi strukturális fogalmánál vagyunk. Noha a tételes tartalmat illetően a kommunista rezsimek többnyire szomorú, lehangoló, rettegést és nyomorúságot előidéző ku-

darcnak bizonyultak, ugyanakkor bizonyos teret is megnyitottak, az utópikus várakozások terét, amely többek között lehetővé tette fölmérnünk magának a „valóságosan létező szocializmusnak” a kudarcát. (Az antikommunista máskéntgondolkodók rendszerint azt nem veszik észre, hogy még azt a teret is, amelyből ők maguk bírálták és leleplezték a mindennapos terrort és nyomorúságot, a kommunista áttörés nyitotta meg és tartotta fenn a próbálkozásával, hogy kivonja magát a tőke logikája alól.) Megismétlem: így értendő a Badiou-féle *mieux vaut un désastre qu'un désêtre*-formula, ez a liberális érzékenység számára oly sokkoló gondolat: a legrosszabb sztálinista terror is jobb a legliberálisabb kapitalista demokráciánál. Természetesen abban a pillanatban, hogy a kettő tételes tartalmát kezdjük összehasonlítani, összehasonlíthatatlannul jobb a jóléti államkapitalista demokrácia, de a formális aspektusa, a *tér*, amelyet megnyit, megváltja a sztálinista „totalitarianizmust”. El tudunk-e képzelni olyan utópikus pontot, ahol az utópikus Másik Tér e rejtett szintje egyesül a „normális” társadalmi élet tényleges terével? A politikai kulcskérdés a következő: „posztmodern” korunkban van-e még tér az ilyen közösségek számára? A fejletlen külvárosokra (favelákra, gettókra) kénytelenek-e korlátozódni, vagy pedig léteznek a „posztindusztriális” vidék kellős közepén kiformalódóban lévő tér is számukra? Előállhatunk-e azzal az elrugaszkodott fogadással, hogy a „posztmodern” kapitalizmus dinamikája, amely megszüli az excentrikus geek-közösségeket, új lehetőséget tartogat ehhez? Hogy a történelemben talán első alkalommal az alternatív közös-

ségek logikája gyökeret verhet a technológiában, annak legújabb állapotában?

De talán nem elegendő ennyit mondani. Először is: nem félrevezető-e Gracq példája? Az orsennai társadalom hedonista-dekadens nemlétének van egy hamis, osztályelfogult látszata, amely elhomályosítja a társadalmi antagonizmusokat – s ennek az elhomályosításnak a folytatása a Farghestánnal vívott háború pszeudo-eseménye.² Három fogalom volna tehát, nem pedig kettő: az esemény (amely katasztrófában végződhet), a pszeudo-esemény (a fasizmus, vagy éppen az esetben a háború) és a nem-létnek, az állati-emberi élet szabályozásának a hedonista-utilitárius

2 A közvetlenül *A Szirtiszek partvidéke*-t megelőzően írott színdarabjában, *A halászkirály*-ban, Gracq a Parsifal-mítoszt beszéli el újra, egy eredeti csavarral: ebben a változatban Amfortas arról próbálja meggyőzni Parsifalt, hogy ne közelítse meg a Grált, figyelmeztetve őt, ha valaki túl közel megy hozzá, akkor feltárul a Grál destruktív oldala – a darab végére sikerül is meggyőzni az ifjút, s Parsifal elhagyja a várat (itt Kundry igyekszik a Grálhoz tuszkolni Parsifalt). Itt tehát nem következik be az esemény – Parsifal nem kerül érintkezésbe a Grállal, nem ragadja magához a királyi hatalmat. (Gracqnál továbbá szennyes Amfortas vére – ismételten a menstruációs vér fogalmaiban írja le –, s ugyanakkor állandóan összekapcsolja a Grállal, mintha mélyebb kapocs, sőt azonosság lenne a kettő között.) Maga Gracq általánosítja ezt az utolsó csavart: „Könyveimben van egy közös elem: sohasem következik be az esemény” (Julien Gracq Gilbert Ernsttel 1971. VII. 12-én a rádióban folytatott vitája, in *Cahier de l'Herne*, No. 20 [1972], p. 214). Mi történik tehát *A Szirtiszek partvidéke* végén? Esemény-e az, vagy pedig pszeudo-esemény?

bio-politikája.³ Ma az jelenti a nehézséget, hogyan különböztessük meg az elsőt a másodiktól, hiszen gyakran sok vonásuk közös. Röviden: még ha egyetértünk is a *mieux vaut un désastre qu'un désêtre* formulájával, mi a helyzet a *mieux vaut un pseudo-événement qu'un désêtre* formulával? Jobb-e a fasiszta „esemény” is a nem-eseményszerű kapitalista életben maradásnál?

VISSZA AZ AJÁNDÉKGAZDASÁGHOZ

Elvileg egyszerűnek látszhat a válasz. Minden történelmi helyzetben benne rejlik a saját, egyedi, utópikus perspektívája, immanens felfogás arról, mi a baj vele, ideális megjelenítése annak, hogy – bizonyos változtatásokkal – miképp tehető sokkal jobbá. Amikor kirajzolódik a radikális társadalmi változás vágya, logikus tehát, hogy az először ezt az immanens utópikus víziót akarja megvalósítani – s ez a törekvés jellemez minden autentikus emancipatorikus harcot. Itt kezdődnek azonban a problémák: miért végződött katasztrófában eddig minden erre,

3 Érdemes megjegyezni, hogy még az 1990-es évek elején Badiou, Gracq szellemében, azt írta, hogy politikailag sokkal érdekesebb volna Milošević győzelme a poszt-jugoszláv háborúban, mint a vele szembehelyezkedő erőké – vagyis nyilvánvalóan előnyben részesítette a nacionalista pszeudo-eseményt a nem-eseményszerű étellel szemben. Mélyebb szinten így fogalmazható meg a probléma: Badiou mint nem-eseményszerűt veti el a lét és a gazdaság pusztá rendjét.

a valamely történelmi szituációban immanensen benne rejlő utópikus potenciál aktualizálására irányuló kísérlet?

Ezen a szinten kellene észrevennünk Marx egy tévedését is. Világosan észlelte, hogy a kapitalizmus az önmagát fokozó termelékenység szédítő dinamikáját engedte szabadjára – lenyűgözve taglalja, hogy „minden, ami... állandó, elpárolog”, hogy a kapitalizmus az emberiség egész történetének legnagyobb forradalmasítója. Azt is világosan észlelte, hogy a kapitalista dinamikát saját belső akadály vagy antagonizmusa hajtja előre; hogy a kapitalizmusnak (a kapitalizmus önmagát előrehajtó termelékenységének) a végső korlátja maga a Tőke – a saját anyagi feltételeinek szüntelen kapitalista fejlesztése és forradalmasítása, termelékenysége feltétlen spiráljának örült tánca. A Tőke végső soron semmi mással nem foglalkozik, mint elkecseregetten szárnyal előre, megpróbálva kivergődni saját, önmagát gyengítő belső ellentmondásának szorításából. Marx alapvető tévedése az volt, hogy arra következtetett e felismerésekből, hogy lehetséges valamiféle új, magasabbban fejlett társadalmi rend (a Kommunizmus), amely nem csupán fenntartaná, hanem még magasabb szintre is emelné és valóban aktualizálná is a termelékenység öngerjesztő spiráljának potenciálját, amelynek a kapitalizmusban – a saját inherens akadályai miatt – újra és újra gátat szabnak a társadalmilag romboló gazdasági válságok.

Röviden: azzal nem számolt Marx, hogy – a szokásos derridai fogalmakban ez az inherens akadály/antagonizmus mint a termelőerők teljes kiaknázásának a „lehetlenségfeltétele”, ugyanakkor annak „lehetőségfeltétele” is:

az akadályt, a kapitalizmus inherens ellentmondását kiiktatva nem a termelékenység gátjától végre megszabadított, teljesen akadálytalanul kibontakozó vágyához jutunk el, hanem épp ezt a kapitalizmus által láthatólag előidézett és ugyanakkor meg is gátolt termelékenységet veszítjük el. Az akadály kiiktatásával maga az ez által az akadály által meggátolt potenciál foszlik szét (ez az értéktöbblet és az élvezettöbblet kétértelmű átfedésére fókuszáló lacani Marx-kritika lényege). Így tehát bizonyos szempontból igazuk volt a kommunizmus bírálóinak, amikor azt állították, hogy a marxi kommunizmus lehetetlen fantázia. Azt nem vették azonban észre, hogy a marxi kommunizmus, ez a Tőke megszabta kereten kívül szabadon kibontakozó termelékenységen alapuló társadalomról alkotott felfogás magának a kapitalizmusnak az inherens fantáziája volt, a kapitalista inherens transzgresszió a vegytiszta formájában: szigorúan ideológiai fantázia a kapitalizmus által generált termelékenységi lökés fenntartásáról, s ugyanakkor azoktól az „akadályoktól” és antagonizmusoktól való megszabadulásról, amelyek – mint a „valóságosan létező kapitalizmus” szomorú tapasztalata ékesen bizonyítja – a szüntelenül fokozódó termelékenységen alapuló társadalom tényleges anyagi létezésének egyedül lehetséges keretét adják. Ezért kell mindig megismételni egy forradalmat: csak a katasztrófaélmény tudatosíthatja a forradalmi tényezőben az első próbálkozás végzetes korlátoltságát. Annak az illúzióknak az alapformuláját, amelyen ez a végzetes korlátoltság alapul, egy sor „ahelyett, hogy” tétel segítségével fogalmazza meg Marx (kivált az

ifjúkori írásaiban): az implicit (de olykor explicit) gondolatmenet a dolgok úgymond „normális” állapotára vonatkozó „helyett”-tel kezdődik, majd pedig e „normális” állapot elidegenedett fonákjára fordulásának taglalásával folytatódik. Íme egy hosszú szakasz példaként az 1844-es *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-ból:

A munka megvalósulása olyannyira megvalótlanulásként jelenik meg, hogy a munkás egészen az éhhalálig valótlannul...

A tárgy elsajátítása olyannyira elidegenülésként jelenik meg, hogy minél több tárgyat termel a munkás, annál kevesebbet bírhat, s annál inkább termékének, a tőkének uralma alá kerül.

Abban a meghatározásban, hogy a munkás a munkájának termékéhez mint idegen tárgyhoz viszonyul, benne rejlenek mindezek a következmények. Mert ezen előfeltevés szerint világos: Minél inkább kidolgozza magát a munkás, annál hatalmasabb lesz az idegen, tárgyi világ, amelyet magával szemben létrehoz, annál szegényebb lesz ő maga, az ő belső világa, annál kevesebb lesz az ő sajátja. Ugyanígy van a vallásban. Minél többet helyez az ember Istenbe, annál kevesebbet tart meg önmagában. A munkás beleteszi az életét a tárgyba; de az immár nem az övé, hanem a tárgyé. Minél nagyobb tehát ez a tevékenység, annál tárgy nélkülibb a munkás. Ami a munkája terméke, az nem ő. Minél nagyobb tehát ez a termék, annál kevesebb ő maga.

(A munkásnak a maga tárgyában való elidegenülése nemzetgazdasági törvények szerint úgy fejeződik ki, hogy minél többet termel a munkás, annál kevesebb fogyasztanivalója van, hogy minél több értéket hoz létre, annál értékteletlenebbé, annál méltatlanabbá lesz, hogy minél megformáltabb a terméke, annál elformátlanodottabb a munkás, hogy minél civilizáltabb a tárgya, annál barbárabb a munkás, hogy minél hatalmasabb a munka, annál hatalmatlanabb a munkás, hogy minél több a szellem a munkában, annál inkább szellemnélkülivé és természet-szolgájává lett a munkás.)

Az lesz tehát az eredmény, hogy az ember (a munkás) már csak állati funkcióiban – evés, ivás és nemzés, legfeljebb még lakás, ékesség stb. – érzi magát szabadon tevékenynek, emberi funkcióiban pedig már csak állatnak. Az állati lesz az emberivé és az emberi az állatívá.⁴

Könnyen átfogalmazható volna ez a szakasz az „ahelyett, hogy” fordulatot használva: ahelyett, hogy a munkás megvalósulása volna, a munka az ő megvalótlanulásként jelenik meg; ahelyett, hogy úgy jelennék meg, ami, a tárgy munka révén történő elsajátítása az elidegenedéseként jelenik meg; ahelyett, hogy a munkás többet birtokolna abból, amit megtermel, minél többet termel, annál kevesebbet birtokol; ahelyett, hogy civilizált tárgyak termelése révén civilizálódna, minél civilizáltabb tárgyat termel, annál barbárabb lesz a munkás és így to-

4 *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, MEM 42/84. skk. o.

vább. E „normális” állapot teljes aktualizálásának a vágya vegytiszta ideológia, s csakis katasztrófában végződhet. Az egyik forma, amelyet ez a katasztrófális megfordítás ölthet, a kommunista ideálnak a váratlan gyakorlati értelmezése, amely rémálommá változtatja megvalósítását. Az 1950-es évek végén, a Nagy Ugrás idején úgy döntöttek kínai kommunisták, hogy a szocializmust kikerülve Kínának azonnal a kommunizmust kell megvalósítania. Marx nevezetes kommunizmus-formulájára hivatkoztak: „Mindenki képességei szerint, mindenkinek szükségletei szerint!” A csel a mezőgazdasági kommunák életében végrehajtott totális militarizáció legitimálására választott olvasat volt: a pártnak a kommunát irányító kádere tudja, mire képesek az egyes gazdálkodók; ennek megfelelően megszabja a tervet, és a képességeik szerint meghatározza az egyének kötelezettségeit; tudja továbbá, hogy mire van szükségük valóban a gazdálkodóknak a megélhetéshez, és ennek megfelelően szervezi meg az étel és más szükségletek elosztását úgy, hogy biztosítsa az életben maradást. A militarizált végletes szegénység állapota így a kommunizmus aktualizálása lesz; s természetesen nem elegendő azt mondani, hogy az effajta olvasat meghamisít egy nemes eszmét: azt kellene inkább mondanunk, hogy benne szunnyad lehetőségként a kommunizmusban.

Hogyan törjünk ki tehát e csapdából, ha le kell mondanunk a korunk legbenső törekvését aktualizáló és az álmodott fordulatot előidéző Nagy Áttörés reményéről? Kojin Karatani vázolt egy lehetséges utat: az alappremisszája szerint az emberiség történelmének elemzéséhez

a cseremódok vizsgálatához kell folyamodni (a marxisták által használt termelési módok helyett).⁵ Karatani a csere négy, fejlettség szerint egymásra következő módját különbözteti meg: (A) az ajándékok cséréje az államiságot még nem ismerő társadalmakban dominál (klánok vagy törzsek cserélnek ajándékokat); (B) az uralom és a védelmezés a rabszolgatartó és a feudális társadalmakban dominál (a kizsákmányolás itt a közvetlen uralmon alapszik, és az uralmat gyakorló osztálynak kell valamit kínálnia csérébe, mondjuk meg kell védeniük alattvalóikat a veszélytől); (C) tárgyaknak a kapitalizmusban uralkodó árucseréje (szabad egyének nemcsak a termékeiket, hanem munkaerejüket is cserélik); (X) egy további, eljövendő stádiumban magasabb szinten bekövetkezik a visszatérés az ajándékcseréhez. Ez az X egy kanti regulatív eszme, mely különböző alakokat öltött az emberiség történelme folyamán, a közösségi szolidaritásra támaszkodó egalitárius vallási közösségekről az anarchista és kommunista szerveződésekig. Karatani itt két további elemet vezet be. (1) van egy döntő áttörés, az államot még nem alkotó, korai társadalmakban lejátszódó úgynevezett „letelepedési forradalom”: a nomád vadászó csoportoktól a törzsekbe vagy klánokba szerveződő, állandóan megtelepedett csoportok felé mutató átmenet. A csere szintjén a „tisztá” ajándéktól az ajándék és viszontajándék összetett hálózata felé következik be elmozdulás. Azért döntő ez a megkülönböztetés,

5 Lásd Kojin Karatani: *The Structure of World History*, Durham: Duke University Press, 2014.

mert az X-be való előttünk álló átmenet magasabb szinten valósítja meg a társadalmi egzisztencia nomád módjához való visszatérést. (2) Az A-ból a B-be stb. való átmenet során nem tűnik el az előző szakasz: noha „el van fojtva”, az elfojtott új formában visszatér. Az A-ból a B-be való átmenetet követően a vallási kiengesztelődés és szolidaritás szellemeként megmarad az ajándékcseré; a B-ből a C-be való átmenetet követően A nemzetként, nemzeti közösségként marad meg, B (az uralom) pedig az államhatalomként. A kapitalizmus ezért nem a B „tisztá” uralma Karatani szerint, hanem a Nemzet–Állam–Tőke alkotta triász (vagy inkább egy Borremo-gyűrű): a nemzet mint a közösségi szolidaritás, az állam mint a közvetlen uralom és a tőke mint a gazdasági csere formája. Mindhárom szükséges a kapitalista társadalom újratermeléséhez.

Az „elfojtott visszatérésének” mintaszerű esetei azok a radikális millenarista vallási közösségek, amelyekkel a kereszténységben (például a Brazíliából kiválni akaró Canudosban) és az iszlámban (például Alamutban) találkozunk. Nem csoda, hogy mihelyt valamely vallás megszilárdul a létező hatalmi viszonyokat legitimáló intézményként, saját legmélyebben gyökerező vadhajításai ellen kell harcolnia. A keresztény egyház egy állandó problémával volt kénytelen szembesülni a negyedik századtól, vagyis attól kezdve, hogy államvallás lett: hogyan egyeztethető össze a feudális osztálytársadalom, amelyben gazdag földesurak uralkodnak elszegényedett parasztok fölött, a hívek közösségének az evangéliumokban leírt egalitárius szegénységével? Aquinói Tamás azt a megol-

dást találta, hogy bár elvileg jobb a közös tulajdon, ez csak a tökéletes emberekre érvényes: a többség számára, akik bűnben élünk, a magántulajdon és az eltérő vagyoni helyzet a természetes, sőt még bűnös dolog is a magántulajdon megszüntetését kívánni és a bűnös társadalmainkban az egalitarizmust előmozdítani, azaz olyasmit kívánni a tökéletlen emberek számára, ami csak a tökéletesekhez illik. Ez az Egyház leglényegét illető immanens ellentmondás, amely a legfőbb mai keresztényellenes erővé teszi az intézményesült Egyházat. Az autentikus vallási tapasztalat felforgató magva nem a tényleges megosztottságokat elfedő illuzorikus vallási egység szokványos marxista felfogása felé mutat, hanem valami erősebbre irányul: a valóban szolidaritásban élt társadalmi élet új formájának megalapozására. Talán rehabilitálnunk kellene Heidegger „csak egy Isten menthet meg bennünket” gondolatát – természetesen nem abban az értelemben, hogy egy valahol a túlvilágban lakozó isten úgy dönt majd, hogy közbeavatkozik, hanem abban az értelemben, hogy újra megtörténhet valami, a voltaképpen vallási elköteleződéshez hasonló – „God happens”, csaknem ugyanabban az értelemben, hogy „shit happens”. Talán a kölcsönösen biztosított megsemmisítés (MAD: Mutually Assured Destruction) elve felé is kellené fordulnunk, amely segített túlélni a hidegháborút: ma nem arról van szó, hogy *hacsak valami előre nem látható baleset nem történik*, akkor nem lesz globális háború, hanem arról, hogy katasztrófára vagyunk ítélve, *hacsak nem következik valami előre nem látott csoda, amely meg tud menteni bennünket*. Nem Nietzsche, a nagy valláskritikus

játszadózott-e el egy ilyen csoda gondolatával? Rendszerint nem tudatosodik bennünk, hogy Nietzschének a háborút és a könyörtelen harcot mint az emberi nagysághoz vezető egyetlen utat ünneplő szavait „pacifista” kijelentések folytonos árama kíséri, melyek közül a legnevezetesebb a kardok egyoldalú összetörésére, egy autentikus, a legigazibb értelemben vett politikai tette való felszólítás:

S jön talán egy nagy nap, amikor egy harcokban és győzelmekben jeleskedő, a katonai rendjével és intelligenciájával kiemelkedő nép, amely megszokta, hogy ezek számára a legkomolyabb áldozatokat hozza, önként felkiált: „összetörjük a kardot!”, s az egész hadseregét a végső alapjaiig szétzúzza. Fennkölt érzéstől vezérelve védtelenné tenni magunkat, noha a legjobban voltunk felszerelvek védekezés céljából – ez az igazi béke eszköze, azé a békéé, amelynek mindig az érzület békéjén kell nyugodnia: míg az úgynevezett felfegyverkezett béke, amely honol ma minden országban, annak az érzületnek a békétlensége, amely nem bízik a felebarátban, és félelemmel vegyes gyűlöletből nem teszi le a fegyvert. Inkább elpusztulni, mint gyűlölködni és félni, és kétszeresen inkább elpusztulni, mint másban gyűlölködést és félelmet kelteni – ennek kell egyszer minden egyes államot alkotó társadalom maximájává is válnia!⁶

6 *Menschliches, allzu menschliches*, II 284, Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, Vol. 2, Berlin: Walter de Gruyter, 1980, 679. o.

Ez a gondolatmenet Nietzsche egy 1883-as feljegyzésében éri el a tetőpontját: „Uralkodni? visszataszító! Nem akarom másokra kényszeríteni a mintámat. Az én szerencsém a *sokféleség!*”⁷ S képzeljünk csak el egy sor hasonló ajándékot: mi történne, ha – az emberiségnek adott ajándékként – Brazília felhagyna az Amazonas menti esőerdők kitermelésével, ha a Microsoft lemondana szoftverei tulajdonjogáról és így tovább? Az efféle ajándékok nem a fejletleneknek és szegényeknek adott „segélyként”, s nem is az újraelosztó igazságosság valamely más fajtájaként értelmezendők:

a segély további tökefelhalmozást generál a fejlett országokban. A segély ennyiben emlékeztet a szóban forgó segélyező országok belső szociális-jóléti politikájára: az újraelosztás mindkét esetben egy újabb szem a kapitalista felhalmozási folyamat láncolatában. Az újraelosztó igazságosság távolról sem iktatja ki, hanem sokkal inkább fokozza az egyenlőtlenséget.⁸

De nem utópia-e az ajándéktársadalom efféle elképzelése, melynek esélye sincs a valóságos életben? Itt jóval kétértelműbbek és nyitottabbak a dolgok: társadalmainkban bőséggel akadnak újfajta, az ajándékgazdaság felé

7 Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, Vol. 10, Berlin: Walter de Gruyter, 1980, 529. o.

8 Karatani, i. m., 303. o.

mutató jelek.⁹ Például az a furcsa elem Peter Sloterdijk kísérletében, hogy – megoldásként arra, amit legszívesebben „a jóléti állam antinómiáinak” neveznénk – a merőben egotista-birtoklási vágytól vezérelt piaci cserén túlmutató „ajándéketikát” fogalmaz meg, amely váratlanul közel visz bennünket a kommunista vízióhoz.¹⁰ Sloterdijket a dialektika elemi leckéje vezérli: olykor nem meríti ki a rendelkezésre álló lehetőségeket a régi fenntartásának és a dolgok megváltoztatásának az ellentéte; azaz: olykor a beavatkozás és a dolgok radikális megváltoztatása kínálkozik egyedüli lehetőségként megőrizni a régiből azt, ami megőrzésre érdemes. Aki ma meg akarja menteni a jóléti állam magvát, annak éppenséggel le kell mondani a XX. századi szociáldemokrácia iránti nosztalgiáról. Sloterdijk valamiféle új kulturális forradalmat javasol, azon a felismerésen alapuló radikális pszicho-szociális változtatást, hogy a kizsákmányolt termelő réteg ma már nem a munkásosztály, hanem a (felső) középosztály: ők az igazi „adók”, az ő súlyos megadóztatásuk finanszírozza a többség számára az oktatást, az egészségügyet stb. E változtatás véghezviteléhez magunk mögött kellene hagyni a statizmust, ezt a különös módon demokratikus korunkban is tovább élő abszolutista maradványt: nevezetesen azt a még a hagyományos baloldaliak körében is meglepően életerősnek

9 Itt a *The Year of Dreaming Dangerously* (A veszélyes álmok éve) című könyvem (London: Verso Books, 2013) utolsó előtti fejezetében kifejtett gondolatmenethez kapcsolódok.

10 Lásd Peter Sloterdijk: *Repenser l'impôt*, Paris: Libella, 2012.

bizonyult elképzelést, hogy az államnak megkérdőjelezhetetlen joga adót kivetni polgáira, meghatározni és (szükség esetén a törvény által engedett kényszerítő erőt alkalmazva) beszedni termékük adóköteles hányadát. Nem úgy van, hogy a polgárok az államuknak adják bevételük egy részét; úgy kezeli őket az állam, mintha *a priori* az adósai volnának. Ez a beállítódás egy mizantrop premisszán alapul, amely furcsa módon az amúgy szolidaritást prédikáló baloldaliak körében a legerősebb: az emberek alapvetően egotisták, kényszeríteni kell őket arra, hogy hozzájáruljanak a közjóléthez, s – törvényes kényszerítő apparátusával – csak az állam képes biztosítani a szükséges szolidaritást és újraelosztást.

Meg kell tehát tanulnunk, folytatja Sloterdijk, nem olyan csoportként kezelnünk a gazdagság és jólét megteremtőit, akik *a priori* gyanúban állnak, hogy nem hajlandók megfizetni adósságukat a társadalomnak, hanem az igazi adókként, akiknek a hozzájárulását teljes egészében el kellene ismerni, hogy ők büszkéik lehessenek bőkezűségükre. Az első lépés az elmozdulás a proletariátustól a voluntariátus felé: túlzó megadóztatásuk helyett meg kellene adni a (törvényes) jogot a gazdagok számára, hogy önkéntesen döntsék el, vagyonuk mely részét adományozzák a közjólét céljára. Először természetesen nem kellene radikálisan csökkenteni az adókat, hanem meg kellene nyitni egy kis tartományt, amelyben az adók szabadon eldönthetők, mire és mennyit akarnak adományozni. Noha szerény kezdet, de fokozatosan megváltoztatná az egész etikát, amelyen a társadalmi kohézió alapszik. Nem a régi

paradoxonba bonyolódunk-e itt bele, nevezetesen abba, hogy szabadon megválaszthatjuk, amit mindenképpen kötelesek vagyunk megtenni? Azaz nem úgy áll-e a helyzet, hogy hamis, a kikényszerített döntésre támaszkodik a „teljesítők voluntariátusa” számára biztosított döntési szabadság? Ahhoz, hogy a társadalom normálisan működjék, csak akkor dönthetnek szabadon (hogy a társadalomnak adják-e a pénzüket vagy sem), ha helyesen döntenek (az adásról)?

Van egy sor probléma ezzel a gondolattal, de alapvetően ezzel a kérdéssel kellene válaszként Sloterdijkhez fordulnunk: miért csakis a kapitalizmus kényszerítő korlátai között hirdeti a bőkezűséget, miközben a kapitalizmus a megszállott versengés rendje? E korlátok között ugyanis minden bőkezűség *a priori* e brutális birtoklási vágy fonákja, a jó szándékú Dr. Jekyll a kapitalista Mr. Hyde mellett. Idézzük itt emlékezetünkbe a bőkezűség Sloterdijk által említett első példáját: Carnegie-t, a – mint mondani szokás – arany szívű acélembert. Carnegie előbb megbízta a Pinkerton magánnyomozó-irodát, és egy magánhadsereget vetett be a munkások ellenállásának felmorzsolására, utána pedig a bőkezűség színében tetszelgett, (részben) visszaadván, amit korábban (nem megtermelt, hanem) megszerzett. S még Bill Gates esetében is: hogyan felejtethetjük el a versenytársak felőrlésére és a monopólium megszerzésére alkalmazott brutális taktikáját (amely miatt több jogi procedúrát is indítottak a Microsoft ellen az Egyesült Államok hatóságai)? A kulcskérdés ennél fogva a következő: nincs-e hely a bőkezűség számára a kapita-

lista kereten kívül? A szentimentális moralista ideológia megannyi esete-e minden egyes ilyen program?

Egy lehetséges változtatás elképzelésének a csapdái világosan érzékelhetőek Thomas Piketty *A tőke a 21. században* című, a Sloterdijk-féle spekulációk „realista” ellenpontját képező, a jövedelmi és a vagyoni koncentráció történelmi változásaival kapcsolatos kutatásainak eredményeit összegző művében.¹¹ A XVIII–XIX. század folyamán nagy fokú egyenlőtlenség uralkodott a merev osztálystruktúrát mutató nyugat-európai társadalmakban: a gazdag családok kezében összpontosuló magánvagyon nagysága mellett eltörpült a nemzeti jövedelem nagysága. Ez az állapot azt követően is fennmaradt, hogy az iparosodás következtében lassan elkezdtek felfelé kúszni a bérek, s csak 1930 és 1975 között, egy sor különleges körülmény hatására fordult az egyenlőtlenség növekedése felé mutató tendencia. A két világháború, a nagy gazdasági világválság, valamint a kommunista államok létrejötte készítette a jövedelmek újraelosztására irányuló intézkedések bevezetésére a fejlett kapitalista országok kormányait. (Vegyük észre, mennyire hátborzongató ez a tény: az egalitarizmus és az általános jólét előfeltételét a világháborúkkal és a válsaggal járó elképzelhetetlen katasztrófák jelentették.) 1975-től, de különösen a kommunizmus bukásától kezdődően visszatért az egyenlőtlenség felé mutató tendencia; ha a globális kapitalista rendszer háborítatlanul követheti immanens logikáját, akkor Piketty szerint arra számíthatunk, hogy

11 Budapest: Kossuth, 2015. (Balogh-Sárközy Zsuzsanna fordítása.)

a jövőben lassú gazdasági növekedés fogja jellemezni a világot, elveti azt a gondolatot, hogy a robbanásszerű technikai fejlődésnek köszönhetően a XX. századra jellemző szintet ér el a gazdasági növekedés. Csak erőteljes politikai beavatkozás képes az egyenlőtlenség robbanásszerű növekedése ellenében hatni – Piketty 2 százalékra rúgó évi globális vagyonadó bevezetését javasolja, progresszív, akár 80 százalékot is elérő jövedelemadóval kombinálva. Feltörik itt egy nyilvánvaló kérdés: ha immanens logikája az egyenlőtlenség fokozása és a demokrácia gyengítése felé löki a kapitalizmust, miért ne inkább magának a kapitalizmusnak a leküzdését tűzzük ki célul? Piketty szerint a probléma az a nyilvánvaló tény, hogy nem működtek a kapitalizmus XX. századi alternatívái: a kapitalizmust mint egyetlen lehetőséget kell elfogadnunk. Az egyetlen járható út tehát engedni a saját szférájában működni a kapitalizmus gépezetét, és politikailag, a gazdasági rendszert szabályozó és az újraelosztást kikényszerítő demokratikus hatalom által megvalósítani az egalitárius igazságosságot. Ne becsüljük itt alá Piketty teljesítményét: javaslatának naivitása tipikusan francia módon része a stratégiájának, hogy reménytelen képet fessen a helyzetünkről – itt a megoldás, s mindannyian tudjuk, hogy az nem történhet meg...

Noha ez a megoldás a felszínen ellentétes Sloterdijkével, közös az alapul szolgáló premisszájuk: megvédendő a kapitalista gépezet, mert ez az egyetlen hatékony mód a jólét megteremtésére, az egyenlőtlenség pedig a vagyon alulprivilegizáltak számára történő újraelosztásával korri-

gándó. A kapitalista termelési mód átalakítása helyett az elosztásban megvalósított változtatásra kellene szorítkoznunk. Abban van köztük különbség, hogyan érhető el ez: míg Piketty közvetlen, az adók révén megvalósított masszív állami szabályozás mellett emel szót, addig Sloterdijk a gazdagok önkéntes hozzájárulásaira számít. S ezért a voltaképpeni értelemben véve *utópikus* mindkét megoldás. Piketty tökéletesen tudatában van annak, hogy csak globális, a nemzetállami kereten túl történő kikényszerítése esetén működne az általa javasolt modell (hiszen különben az alacsonyabb adókat beszedő országok felé menekülne a tőke); az ilyen globális intézkedés pedig olyan, már létező globális hatalmat előfeltételez, amelynek van ereje és tekintélye a kikényszerítéséhez. Az ilyen globális hatalom azonban elképzelhetetlen a mai kapitalizmus és a vele járó politikai mechanizmusok által kijelölt korlátok között – röviden, ha léteznék ilyen hatalom, *akkor már meg lenne oldva az alapvető probléma*. Azt ismételhetjük meg tehát, amit Freud a pszichoanalízisről mond: olyan helyzetben, amelyben hiánytalanul teljesültek a pszichoanalitikus gyakorlat feltételei, nem volna már szükség pszichoanalízisre.

Itt kellene kölcsönös függésben lévő láncszemek *totalitásként* elemeznünk a kapitalista rendszert, s valamilyen rendelkezés elképzelésekor pedig mindig arra fókuszálni, hogy mik az előfeltételei és mik a folyamatai: mely körülmények között lehetséges elképzelni a Piketty által javasolt intézkedéseket? Milyen további intézkedéseket tenne szükségessé a Piketty által javasolt magas adókul-

csak alkalmazása? Az egyetlen kiutat az ördögi körből természetesen az jelentené, ha átvágva a gordiuszi csomót, egyszerűen cselekednénk. Természetesen soha nincsenek tökéletes feltételek a cselekvéshez; valahol, valamilyen konkrét intézkedéssel el kell kezdenünk, észben tartva a további komplikációkat, melyekkel az ilyen cselekvés jár. Másképp fogalmazva: az igazi utópizmust a ma ismert globális kapitalizmus elképzelése jelenti, amely még mindig ugyanúgy működik, csak a Piketty által javasolt magasabb adókulcsokkal. Mégiscsak lehet talán valami Sloterdijk elképzelésében, és radikálisabb változást kellene elképzelnünk: az ajándékgazdaság felé való elmozdulást. Gyakran hallhatjuk, hogy a kommunista vízió az emberi lények veszélyes idealizálásán alapszik, amennyiben az (egotista és így tovább) természetüktől egyszerűen idegen „természetes jóságot” tulajdonít nekik. Daniel Pink a *Drive* című könyvében¹² azonban olyan magatartás-tudományi kutatásokra hivatkozik, amelyek azt sugallják, hogy legalábbis bizonyos esetekben kontraproduktívak lehetnek a külső ösztökélések (például a pénzjutalom): akkor lesz optimális a teljesítmény, ha az érintettek belső jelentést találnak a munkájukban. Az ösztökélések hasznosak lehetnek abban, hogy unalmas, rutinszerű munka elvégzésére bírják rá az embert; intellektuálisan igényesebb feladatok esetén azonban egyre inkább az ügyességüktől és találékonyságuktól függ az egyének és a szerve-

zetek sikere, s így egyre inkább arra van szükség, hogy az érintettek belső jelentést találjanak munkájukban. Pink az ilyen belső motiváció három alapul szolgáló elemét állapítja meg. Ezek a következők: az autonómia (az, hogy képesek vagyunk eldönteni, mely feladatokat végezzük el és hogyan), a jártasság (az a folyamat, amely során hozzáértők leszünk valamely tevékenységben) és a cél (a világ jobbításának a vágya). Így számol be Pink egy, az MIT-n végzett vizsgálatról:

Vettek egy egész csapat egyetemi hallgatót, és adtak nekik egy csomó nehéz feladatot. Memorizálniuk kellett számjegysorozatokot, szó-, illetve egyéb fajta (térbeli) rejtvényeket kellett megoldaniuk, sőt még ügyességi gyakorlatokat is kellett végezniük (karikán átdobni labdát). A teljesítményük ösztönzése céljából háromfajta jutalmat kaptak: az elég jó teljesítményért kis pénzjutalom járt, a közepesen jóért közepesen nagy pénzösszeg, a valóban jó, a legjobbak közé tartozó teljesítményért pedig nagy összegű készpénz. S az alábbi megállapításra jutottak a kutatók: amíg a feladathoz csak mechanikus ügyesség volt szükséges, addig a várakozásoknak megfelelően működött a jutalmazási rendszer. De mihelyt akár elemi szintű kognitív képességre is szükség volt, gyengébb teljesítményhez vezetett a nagyobb jutalom. Hogyan lehetséges ez? Ez a következtetés mintha elmentéses lenne a sokunk által a közgazdaságtanból tanultakkal, nevezetesen hogy minél nagyobb a jutalom, annál jobb a teljesítmény. S most azt mondják, hogy mi-

12 Lásd Daniel H. Pink: *Drive: The Surprising Truth about What Motivates Us*, New York: Riverhead Books, 2009.

helyt az eleminél magasabb kognitív szintre jutunk, ennek az ellenkezője a helyzet – vagyis nemdebár úgy fest a helyzet, mintha homályosan balos és szocialista volna az a gondolat, hogy e jutalmazások így nem működnek? Valami szoci összeesküvéssel van tehát dolgunk. Azok számára, akik vevők ezekre az összeesküvés-elméletekre, most leleplezem az ezt a kutatást finanszírozó, hírhedetten balos szoci szervezetet: ez a Szövetségi Tartalékbank. Lehet, hogy az ötven- vagy hatvandolláros díj nem elég motiváló az MIT hallgatója számára – így hát a kutatók elmentek az indiai Maduraiba, ahol az ötven-hatvan dollár jelentős summa. Itt is elvégezték ugyanezt a kísérletet, és az történt, hogy azok, akiket közepes nagyságú jutalommal kecsegtettek, nem teljesítettek jobban, mint a kis jutalomra számítók, de ez alkalommal a legmagasabb jutalom reményében dolgozók teljesítettek a legrosszabbul: rosszabb teljesítményhez vezetett a nagyobb ösztönzés. Ezt a kísérletet újra és újra megismételték pszichológusok, szociológusok és közgazdászok: az egyszerű, külön gondolkodást nem igénylő feladatoknál működik az effajta ösztönzés, amikor azonban bizonyos fogalmi, kreatív gondolkodást igényel a feladat, nyilvánvalóan nem. Úgy használható legjobb motiválónak a pénz, ha elég sokat fizetünk az érintetteknek, hogy a pénz problémája lekerüljön a napirendről. Fizess az embereknek eleget ahhoz, hogy ne gondolkodjanak a pénzen, s akkor a munkán fognak töprengeni. Akad egy csomó ember, akik magas képzettséget igénylő munkát végeznek, de hajlandóak in-

gyen, önként ledolgozni heti 20, de akár 30 órát is, amit pedig megalkotnak, azt inkább elajándékozzák, mint eladják. Miért végeznek ezek a – sok esetben technikailag kifinomult, magasan képzett – emberek, akiknek van munkahelyük, ugyanannyi, ha nem több technikailag kifinomult munkát nem a munkáltatójuk számára, hanem valaki másnak, ráadásul ingyen? Ez igencsak különös gazdasági viselkedés.¹³

Ez a „különös viselkedés” a jól ismert marxi mottót – „mindenki a képességei szerint, mindenkinek a szükségletei szerint” – követő kommunista viselkedése: ez az egyetlen, autentikus utópikus dimenziót felmutató „ajándékétika”. Karatani hangsúlyozza, hogy az ajándékgazdaság felé való ilyen elmozdulás csakis globális szinten következhet be; hivatkozik Kantra, aki az örök békéről szóló esszéjében az államok világméretű föderációjának vízióját körvonalazza: „...az egyetlen elv, amely alapján létrehozható a nemzetek föderációja mint új világrendszer, az ajándék kölcsönössége”.¹⁴ Mielőtt hiú és üres utópiának minősítve elvetjük ezt a gondolatot, gondoljunk arra, hogy a mai globális – az ökológiával, az intellektuális tulajdonnal, a jóléti állammal kapcsolatos – problémáink mind-mind globális beavatkozásért kiáltanak. Az ökológiai fenyegetés – ha egyáltalán – csakis az intézkedések

13 Az idézet forrása: <http://dotsub.com/view/c1fddf77-5d1d-45b7-81be-5841ee5c386e/viewTranscript/eng>.

14 Karatani, i. m., 304. o.

világléptékű koordinálásával fékezhető meg; a „szellemi tulajdont” egyre inkább aláássa az ellenőrzés nélküli adatforgalom; a jóléti államot fenyegeti a szegény országokból származó alulfizetett munka stb.

Akutan érezhető a globális koordináció e hiánya: az a probléma, hogy ma, a kialakulóban lévő sokközpontú világunkban még mindig keressük e központok közti viszonyokra alkalmazható szabályokat.¹⁵ Egy társadalmat ismerni nemcsak annyit tesz, mint explicit szabályait ismerni. Azt is kellene tudnunk, *hogyan alkalmazzuk e szabályokat*: mikor alkalmazzuk, mikor ne alkalmazzuk, s mikor szegjük meg őket; mikor ne éljünk felkínált döntési lehetőséggel; mikor ismerjük fel, hogy kötelességünk megtenni valamit, azt a látszatot keltve ugyanakkor, hogy szabad elhatározásunkból tesszük. Idézzük csak emlékezetünkbe a visszautasításra-szánt-ajánlatok paradoxonát: meggyökeresedett szokás visszautasítani az ilyen ajánlatot, s aki mégis rááll, az vulgáris ballépést követ el. Ha meghív étterembe a gazdag nagybácsi, mindketten tudjuk, hogy ő fogja fizetni a cechet, de azért egy kicsit kötnöm kell az ebet a karóhoz, hogy fizetem a részemet – képzeljük el, mennyire meglepődnénk, ha azt mondaná a nagybácsi: „OK, akkor fizesd!”

Oroszországban, a kaotikus posztszovjet időkben, a Jelcin-érában a probléma a következő szinten volt meg-

15 Itt a *Living in the End Times* (Végső időkben élni) című könyvemben (London: Verso Books, 2012 – Interlude 2) kifejtett gondolatmenetemhez kapcsolódom.

ragadható: noha a jogszabályok ismertek voltak (jórészt azonosak voltak a Szovjetunióban érvényesekkel), szétesett a társadalom egész építményét fenntartó implicit, íratlan szabályok komplex hálózata. Aki mondjuk jobb kórházi kezelést akart kapni vagy új lakáshoz akart jutni, aki panasszal akart élni hatóságok ellen, aki bírósági idézést kapott, aki jobb iskolába akarta járatni a gyermekét, a gyárigazgató, akinek nyersanyagra volt szüksége, de az állami beszállítók késlekedtek a teljesítéssel stb., tudta, mit kell tennie, kihez kell fordulnia, tudta, hogy kit kell megvesztegetnie, tudta, mi az, amit még megtehet, és mi az, amit már nem. A szovjethatalom összeomlását követően az emberek hétköznapi életének egyik legfrusztrálóbb aspektusa az volt, hogy nem nagyon működtek ezek az íratlan szabályok. Egyszerűen senki sem tudta, hogyan reagáljon az explicit jogi szabályozásokra, hogy viszonyuljon hozzájuk – mit hagyhat figyelmen kívül?, mikor működik a megvesztegetés? stb. (A szervezett bűnözés egyik funkciója valamiféle *ersatz*-törvényesség biztosítása volt: ha az egyik vevő tartozik egy kisüzlet-tulajdonosnak, az a védelmezőjéhez fordul, aki foglalkozik a problémájával, mert az állami jogrendszer nem hatékony.) A Putyin uralma alatt végbement stabilizáció jórészt ezeknek az íratlan szabályoknak az újonnan létrehozott transzparenciája: többnyire ismét tudja az ember, hogyan cselekedjen vagy reagáljon a társadalmi interakciók pókhálószövetében.

A nemzetközi politikában még nem jutottunk el ide. Az 1990-es években hallgatólagos megállapodás szabályozta a nyugati nagyhatalmak és Oroszország viszonyát:

a nyugati államok nagyhatalomként kezelték Oroszországot, azzal a feltétellel, hogy az ténylegesen nem viselkedik nagyhatalomként. Természetesen itt a következő a probléma: mi történik, ha a visszautasítandó-ajánlatot kapó személy szó szerint veszi, s elfogadja azt? Mi a helyzet akkor, ha Oroszország valóban nagyhatalomként kezd viselkedni? Az ilyen szituáció igazán katasztrofális. A már létező kapcsolatok egész szövédékeként a szétszakadásával fenyeget. S csakugyan valami hasonló történt évekkel ezelőtt Grúziában: beleunva abba, hogy szuperhatalomként kezelik, Oroszország akként is cselekedett. Hogyan jutott el idáig?

Az „amerikai évszázadnak” vége, és új korszakba lépünk, amelyet az jellemez, hogy a globális kapitalizmusnak több központja is kialakul. Ilyen központok: az Egyesült Államok, Európa, Kína és talán Latin-Amerika. Mind-egyik a kapitalizmus sajátos változatát képviseli: az USA a neoliberális kapitalizmust, Európa azt, ami emlékeztetőnek megmaradt a jóléti államból, Kína az autoritárius kapitalizmust, a „keleti értékek” jegyében, Latin-Amerika pedig a populista kapitalizmust. Miután kudarcot vallott az Egyesült Államok próbálkozása, hogy megszerezze az egyedüli szuperhatalom (a világ csendőre) státusát, most – érdekkonfliktusok esetén – ki kell alakítani az e lokális központok közötti interakciók szabályait.

Ez az egyik oka annak, hogy miért egymás természetes szövetségese az Egyesült Államok és Izrael, a két mintaszerű nemzetállam, a szuverenitás megszállottja, s ezért érzékelik mélyen, gyakran némileg körvonalazatlanul az

Európai Uniót az ellenségnek. Ez a nyilvános politikai diskurzusban ellenőrzés alatt tartott érzékelés a rejtett obszcén párjában tör elő robbanásszerűen: a szélsőjobbaldali, keresztény-fundamentalista politikai vízióban, amelyet az Új Világrendtől való megszállott félelem jellemez (Obama titokban összejátszik az Egyesült Nemzetek Szervezetével, a nemzetközi erők beavatkozást hajtanak végre az Egyesült Államokban, s minden igaz amerikai hazafit koncentrációs táborokba zárnak – néhány évvel ezelőtt arról szóló híresztelések kaptak lábra, hogy latin-amerikai seregek bukkantak fel a középnyugati fennsíkon, s el is kezdték már építeni a koncentrációs táborokat...). Ezt a motívumot aknázza ki a keményvonalas keresztény fundamentalizmus, ahogyan például Tim LaHaye és tsai műveiben láthatjuk. LaHaye egyik regényének már a címe is ebbe az irányba mutat: *The Europa Conspiracy*. Az Egyesült Államok igazi ellenségét nem a muszlim terroristák jelentik, ők ugyanis csak az európai szekularisták, az Antikrisztusnak az Egyesült Államokat gyöngítetni, és az ENSZ uralma alatt új világrendet létrehozni akaró igazi erői által mozgatott marionettfigurák... Bizonyos szempontból igazuk van ebben az érzékelésben: Európa nem egyszerűen egy másik geopolitikai hatalmi blokk, hanem a nemzetállamokkal végső soron összeegyeztethetetlen globális vízió. Az EU-nak ez az aspektusa adja meg Európa úgynevezett „gyengeségének” a kulcsát: meglepő korreláció figyelhető meg ugyanis az európai egyesülés és a kontinens globális katonai-politikai hatalmának elvesztése között. Ha azonban az Európai Unió egyre impotensebb, államok fölötti

konföderáció, amely rászorul az Egyesült Államok védelmére, miért viseli ezt szemmel láthatóan oly nehezen az Egyesült Államok? Hadd emlékeztessék csak arra, hogy bizonyos jelek szerint az Egyesült Államok pénzügyi támogatást nyújtott azoknak az írországi öröknek, amelyek az új európai szerződésről tartott népszavazáson a „nem” mellett kampányoltak.

Korunk potenciálisan ezért veszélyesebb, mint esetleg elsőre látszik. A hidegháború alatt világosak voltak a nemzetközi, a szuperhatalmi örültség, a MAD (Mutually Assured Destruction) által garantált szabályok. Amikor Afganisztán lerohanásával a Szovjetunió megsértette ezeket az íratlan szabályokat, drágán megfizetett érte: az afganisztáni háború bizonyult számára a vég kezdetének. Ma a régi és az új szuperhatalmak kószolgtatják egymást, megpróbálva a saját globális szabályaikat egymásra kényszeríteni, dublörökön – ők természetesen mindig más kis államok és nemzetek – kísérletezve velük. Karl Popper dicőítette egykor a hipotéziseket, mondván, hogy így módon érzük el, hogy a hipotéziseink haljanak meg helyettünk. A hipotézisek mai tesztelése során kis nemzetek szenvednek el sérüléseket a nagyobbak helyett – a grúzok menetrendszerűen fizetik az effajta tesztelés árát, melynek hivatalos indoklása fölöttébb erkölcsi jellegű ugyan (emberi jogok és szabadságok stb.), de a játék természete világos.

S nem a nem-szabályozott, sokközpontú világ fölött gyakorolt ellenőrzésért folytatott geopolitikai küzdelem következő állomását jelentik-e az Ukrajnában 2014 ele-

jén kezdődött események („grúz krízis, második rész”)? Határozottan ideje volna illemórákat adni a szuperhatalmaknak – de ki vállalkozik rá? Erre nyilvánvalóan csak valamilyen transznacionális entitás lehet képes. Több mint kétszáz évvel ezelőtt Kant úgy látta, mivel kialakult valamiféle globális társadalom, ezért szükséges létrehozni transznacionális jogrendet. „... a Föld népei közt egyszer s mindenkorra beállott valami (szűkebb vagy tágabb) közösség. Annyira jutott a dolog, hogy a Föld *egyetlen* pontján történt jogsértést valamennyi helyen megérzik. Ekként a világpolgárjog eszméje nem valami fantasztikus és túlszigázott módja a jog elképzelésének...”¹⁶ Ezzel azonban visszajutunk az Új Világrend valószínűleg „legfőbb ellentmondásához”: strukturálisan lehetetlen a globális kapitalista gazdaságnak megfelelő globális politikai rendet találni. Mi a helyzet akkor, ha strukturális okokból – s nemcsak empirikus korlátokból adódóan – nem lehetséges az egész világra kiterjedő demokrácia vagy reprezentatív világkormány? A globális kapitalizmus strukturális problémája (antinómiája) a hozzá illő társadalmi-politikai rend lehetetlenségében (és ugyanakkor szükségességében) rejlik: a globális piacgazdaság nem szervezhető meg közvetlenül liberális demokráciaként (az egész világon megszervezett választásokkal stb.). A politikában tér vissza az, ami a gazdaságban „elfojtódott”: az archaikus fixációk és a konkrét szubsztanciális (etnikai, vallási, kulturális) iden-

16 Kant: *Az örök béke*, Budapest: Európa, 1985, 36. o. (Babits Mihály fordítása.)

titások. Ez a zavarba ejtő kiegészítés a globális gazdaság lehetőség- és lehetetlenségfeltétele. Ez a feszültség határozza meg a mai nyomorult helyzetünket: miközben megvalósult az áruk globális szabad mozgása, addig egyre élesebb választóvonalak keletkeztek a voltaképpen társadalmi szférában. Hogyan haladhatunk tehát tovább az áruk globalizációjától a radikálisabb politikai globalizmus felé?

AZ EUROCENTRIZMUS SEBE

Az antiglobalisták és a radikális emancipáció más harcosai rendszerint az eszméikkel és szerveződésükkel kapcsolatos bizonyos axiómákat elfogadva kezdenek a küzdelmükbe – ezek az axiómák láthatólag a mai baloldal által *a priori* érvényesnek tekintett elvek egyfajta foglalatát adják. Először is hangsúlyozzák az antieurocentrizmust, azt, hogy sürgősen ki kell törni a kapitalista modernizációt szülő nyugati gondolkodásmód korlátai közül. Másodszor, életünk passzivizálódását bírálva (minél kétségbeesettebben aktívnak látszunk, annál inkább vagyunk valamilyen névtelen rend által szabályozott passzív elemek) nyomatékosan hangsúlyozzák az aktív részvétel szükségességét, szemben a pusztá politikai képviselettel. Végül pedig azt állítják, hogy vége a valamilyen Úr alakja által dominált hierarchikus rendek korszakának: a sokaságok, a dinamikus, oldalirányú kapcsolatok és soha az életben nem totalizálható molekuláris önszerveződések fémjelezte új univerzumba lépünk be fokozatosan.

De mi a helyzet akkor, ha épp ez a három elem együtt képezi a baloldal megújulásának elsődleges „episztemológiai akadályát”?

A globális kapitalizmust illetően – ez a rendszer Európában született meg ugyan, de a földrész egyre inkább elveszíti vezető szerepét – nem árt különösen óvatosságnak lennünk, hogy ne üljünk fel a reflektálatlan anti-eurocentrizmusnak, hiszen az gyakran annak az elutasításához szolgál ideológiai burokként, amiért érdemes küzdeni az európai örökségből. Erre Walter D. Mignolo szolgál mintaszerű esetként, aki nemrégiben így bírálta azt, ahogyan védelmembe vettem a baloldali eurocentrizmust:

Mint nem-európai gondolkodónak égnék állt a hajam Žižek cikkének első mondatát olvasva: *Az „eurocentrizmus” szóra ugyanolyan hevesen reagálnak a magukra valamit is adó, posztmodern baloldali értelmiségiek, mint annak idején Joseph Goebbels a „kultúra” szóra: pisztolyt ragadnak, majd vehemensen a protofasiszta eurocentrista kulturális imperializmus vádjait vagdalják az érintett fejéhez. Elképzelhető-e azonban az európai politikai örökség baloldali elsajátítása? ...Erre a bekezdésre az alábbi – több helyen is megjelentetett – választ adom: Az „eurocentrizmus” szóra nem ugyanolyan hevesen reagálnak a magukra valamit is adó, dekolonizációs értelmiségiek, mint annak idején Joseph Goebbels a „kultúra” szóra: nem ragadnak pisztolyt, s nem vagdalják vehemensen a protofasiszta eurocentrista kulturális imperializmus vádjait az érintett fejéhez... A magukra valamit is adó dekolonizációs értel-*

miségek inkább Frantz Fanonhoz folyamodnak: „Rajta, bajtársak, jobb, ha úgy döntünk, hogy ezután más útra térrünk. Oszlassuk el a sűrű éjszakát, amelyben elmerültünk, lépjünk ki belőle! Már kel az új nap, találjon szilárdnak, előrelátónak, elszántnak minket... Fordítsunk hátat Európának”¹⁷... nekünk, dekoloniális értelmiségieknek, ha nem is filozófusoknak – mint Fanon mondaná – „jobb dolgunk is van”, mint olyasmivel foglalkozni, amin az európai filozófusok kérődznek.¹⁸

Mignolo tehát a Baudrillard-féle csatakiáltás – „Felejtsetek el Foucault-t!” – egy változatát javasolja: felejtsetek el Európát, jobb dolgunk is van, mint az európai filozófiával foglalkozni, még a vég nélküli dekonstruálásánál is van jobb dolgunk. Az az ironikus ebben, hogy maga Fanon nyilvánvalóan nem engedelmeskedett a csatakiáltásnak, hiszen sokat és intenzíven foglalkozott Hegellel, a pszichoanalízissel, Sartre-ral és még Lacannal is. Tehát a Mignolóihoz hasonló sorokat olvasva én is Fanonhoz nyúlok – ehhez a Fanonhoz:

Ember vagyok, s a világ teljes múltját kell újra birtokba vennem. Nemcsak a Santo Domingo-i lázadásért vagyok felelős. Mindig, amikor segített valaki abban, hogy

17 Frantz Fanon: *A föld rabjai*, Budapest: Gondolat, 1985, 289. o. (Kovács Anikó és Staub Valéria fordítása.)

18 Az idézet forrása: <http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2013/02/20132672747320891.html>.

diadalmaskodják a szellem méltósága, mindig, amikor nemet mondott valaki arra, hogy megpróbálják szorgosorba vetni sorstársát, szolidárisnak éreztem magam a tetteivel. Semmiképp sem szabad a színes bőrű népek múltjából levezetnem eredendő hivatásomat. Semmiképp sem szabad az igazságtalanul semmibe vett néger civilizáció újraélesztése mellett elköteleződnöm. Nem teszem magam semmilyen múlt emberévé... Fekete bőrszínem nem sajátlagos értékek hordozója... Nincs-e más dolgom a földön, mint bosszút állni a XVIII. századi feketékért?... Nekem mint színes bőrűnek nincs jogom azt kívánni, hogy a fehéréknél kristályosodjék ki valamiféle büntudat a fajom múltját illetően.

Nekem mint színes bőrűnek nincs jogom azzal foglalkozni, milyen eszközökkel törhetném le a régi úr gögjét. Nincs jogom és nem is kötelességem jóvátételt követelni rabszolgasorba kényszerített őseimért. Nincs néger küldetés; nincs fehér bűn... Nem akarok valamiféle fekete világ cselének az áldozata lenni... Követeljem azt a mai fehér embertől, hogy érezze magát felelősnek a XVII. századi rabszolga-kereskedők miatt? Próbáljam meg minden eszközzel felébreszteni lelkükben a büntudatot?... Nem vagyok az atyáimat dehumanizáló rabszolgaság rabszolgája... Meggyőződésünk, hogy nagyon fontos volna felfedezni valamilyen néger irodalmat és építészetet a Jézus Krisztus előtti harmadik századból. Nagyon örülnénk, ha megtudnánk, hogy levelezésben állt egymással egy ilyen néger filozófus és Platón. De egyáltalán nem látjuk, hogy változtathatna ez a tény

a martinique-i vagy guadeloupe-i nádültetvényeken dolgozó kis nyolcévesek helyzetén... Egy napon a világban találok magam, s felismerem, egyetlen jogom van: emberi viselkedést követelni a másiktól.¹⁹

Fanon azt látta világosan, hogy a mai globális világ kapitalista, s mint ilyen, valójában nem problematizálható a lokális prekapitalista kultúrák álláspontjából. Ezért fontosabb, mint valaha is volt, Marx két, 1853-ban Indiáról írott cikkének („A brit uralom Indiában”, „A brit uralom várható következményei”) – melyeket mint a marxi „eurocentrizmus” meghökkentő megnyilvánulásait rendszerint elvetnek a posztkoloniális tanulmányok művelői – a tanulsága. Marx teljes egészében elismeri India brit gyarmatosításának a brutalitását és a saját hasznát néző álszentségét, beleértve a Nyugaton tiltott, az indiaiakhoz „kihelyezett” kínvallatást is (csakugyan nincs semmi új a nap alatt: léteztek Guantánamók szerte a XIX. századi Brit Indiában): „A burzsoá civilizáció mélységes képmutatása és veleszületett barbársága leplezetlenül szemünk elé tárul, ha anyaországától, ahol tiszteletre méltó formákat ölt, a gyarmatok felé fordulunk, ahol mezítelenül lép fel.”²⁰ Marx mindössze ennyit tesz hozzá:

19 Frantz Fanon: *Peau noire, masques blancs*, Paris: Seuil, 1952, 205 skk. o.

20 *Az indiai brit uralom várható eredményei*, MEM 9/213. o.

Anglia lerombolta az indiai társadalom egész szerkezetét, az újjáépítésnek azonban mind ez ideig semmi jele sincs. A régi világ letűnt, de új nem lépett a helyébe, s ez sajátos melankolikus jelleget kölcsönöz a hinduk mostani nyomorúságának, és elszakítja a brit uralom alatt álló Hindusztánt minden ősi hagyományától, egész történelmi múltjától... Igaz, hogy Angliát a hindusztáni társadalmi forradalom előidézésében csak a leghitványabb érdekek fűtötték, és hogy ostoba módon juttatta érvényre ezeket az érdekeket. De nem ez a kérdés. A kérdés az, hogy az emberiség teljesítheti-e a rendeltetését anélkül, hogy alapvető forradalom következzen be az ázsiai társadalmi állapotban? Ha nem, akkor Anglia, bármilyen bűnöket követett is el, a forradalom felidézésével a történelem öntudatlan eszközéül szolgált.²¹

Ne kerülje el figyelmünket a naiv teleológiát, az ész cselébe vetett bizalmat kifejező „a történelem öntudatlan eszköze” fordulat: az ész csele még a leghitványabb bűnöket is a haladás megannyi eszközévé teszi. Egyszerűen az a lényeg, hogy India brit gyarmatosítása az ország kettős felszabadításának a feltételeit teremtette meg: a saját hagyományának uralma alól és magából a gyarmati létből való felszabadítás feltételeit. A fenti szakasz ezért *nem* azt a leereszkedő beállítódást mutatja a „történelmietlen népek” iránt, amely világosan kitűnt Engels *A magyar harc* című, a *Neue Rheinische Zeitung* 1849. január 13-ai számában megjelent

21 *A brit uralom Indiában*, MEM 9/121. és 125. o.

írásából. A szöveg kontextusát az 1848-as forradalom közelgő bukása adta: a kis szláv nemzetek (a lengyelek kivételével) ugyanis katonai támogatást nyújtottak az osztrák császárnak a magyar felkelés felmorzsolásáért kifejtett erőfeszítésében (ez magyarázza Engels dühkitörését):

Ausztria összes nemzetei és nemzetecskéi között csak három van, amelyek a haladás hordozói voltak, amelyek aktívan bekapcsolódtak a történelembe, amelyek még most is életképesek – a *németek*, a *lengyelek*, a *magyarok*. Ezért forradalmiak most.

(...)

Valamennyi többi nagy és kis törzsnek és népnek egyelőre az a rendeltetése, hogy letűnjön a forradalmi világviharban. Ezért ellenforradalmiak most.

(...)

Nincs olyan ország Európában, amelynek ne lennének valamelyik zugában egy vagy több nép romjai, egy korábbi lakosság maradványai, háttérbe szorítva és leigázva attól a nemzettől, amely később a történelmi fejlődés hordozója lett. Ezek a *népmorzsák*, a történelem menetétől, mint Hegel mondja, könyörtelenül eltiport nemzetek maradványai, mindenkor az ellenforradalom fanatikus hordozóivá lesznek, és teljes kiirtásukig vagy elnemzetietlenedésükig azok is maradnak, ahogy egyáltalán már egész létezésük tiltakozás egy nagy történelmi forradalom ellen.

(...)

Ám a francia proletariátus első győztes felkelésekor, amelyet Louis Napoléon erőnek erejével igyekszik fel-

idézni, szabaddá lesznek az ausztriai németek és magyarok, s véres bosszút állnak a szláv barbárokon. Az az általános háború, amely akkor fog kitörni, szétrobbantja majd ezt a szláv Sonderbundot, és úgy megsemmisíti mindezeket a csökönyös kis nációkat, hogy a nevük sem marad fenn. A következő világháború nemcsak a reakciós osztályokat és dinasztiákat, hanem egész reakciós népeket fog eltüntetni a föld színéről. És ez is haladás.²²

22 MEM 6/160., 164. és 167. o. Nyilvánvaló problematikusságuk miatt hadd idézzem eredetiben a vonatkozó szakaszokat:

Die ganze frühere Geschichte Österreichs beweist es bis auf diesen Tag, und das Jahr 1848 hat es bestätigt. Unter allen den Nationen und Nationchen Österreichs sind nur drei, die die Träger des Fortschritts waren, die aktiv in die Geschichte eingegriffen haben, die noch jetzt lebensfähig sind – die *Deutschen*, die *Polen*, die *Magyaren*. Daher sind sie jetzt revolutionär.

Alle andern großen und kleinen Stämme und Völker haben zunächst die Mission, im revolutionären Weltsturm unterzugehen. Daher sind sie jetzt kontrerevolutionär ... Es ist kein Land in Europa, das nicht in irgendeinem Winkel eine oder mehrere Völkerruinen besitzt, Überbleibsel einer früheren Bewohnerschaft, zurückgedrängt und unterjocht von der Nation, welche später Trägerin der geschichtlichen Entwicklung wurde. Diese Reste einer von dem Gang der Geschichte, wie Hegel sagt, unbarmherzig zertretenen Nation, diese *Völkerabfälle* werden jedesmal und bleiben bis zu ihrer gänzlichen Vertilgung oder Entnationalisierung die fanatischen Träger der Kontrerevolution, wie ihre ganze Existenz überhaupt schon ein Protest gegen eine große geschichtliche Revolution ist ... Aber bei dem ersten siegreichen Aufstand des französischen Proletariats, den Louis-Napoleon mit aller Gewalt heraufzubeschwören bemüht

Maónak a burzsoá és proletár nemzetek közti különbségtetésére emlékeztetnek ezek a sorok, de fordított értelemben: a harc nem egyszerűen az egyes nemzeteken belül, a különböző osztályok között folyik, hanem haladó és reakciós nemzetek között is, mindazzal együtt, amit ez magában foglal: nevezetesen együtt jár mindezeknek a csökönyös kis nációknak a megsemmisítésével a forradalmi folyamatban úgy, „hogy a nevük sem marad fenn”. Engels gondolatmenete leegyszerűsített pseudo-hegelianizmuson nyugszik: van történelmi haladás, vannak olyan nemzetek, amelyek ennek részét képezik („történelmi nemzetek”), és vannak olyanok, amelyek csak passzívan szemlélik, vagy aktívan

ist, werden die österreichischen Deutschen und Magyaren frei werden und an den slawischen Barbaren blutige Rache nehmen. Der allgemeine Krieg, der dann ausbricht, wird diesen slawischen Sonderbund zersprengen und alle diese kleinen stierköpfigen Nationen bis auf ihren Namen vernichten.

Der nächste Weltkrieg wird nicht nur reaktionäre Klassen und Dynastien, er wird auch ganze reaktionäre Völker vom Erdboden verschwinden machen. Und das ist auch ein Fortschritt. (Der magyarische Kampf, Karl Marx – Friedrich Engels – Werke, Band 6, 165-173. o. Dietz Verlag, Berlin/DDR 1959)

A kulcsmondatot olykor így fordítják: „Minden más, kicsi és nagy faj és nép fő küldetése elpusztulni a forradalom holokausztjában” – így Marx ellen fordítják, mondván, ő a holokauszt-gondolat előfutára; a „holokauszt” azonban nem ebben az értelemben szerepel ebben a mondatban: a mondat jelentése ugyanis az, hogy az ellenforradalmi nemzetek küldetése „*im revolutionären Weltsturm unterzugehen*” („letűnni a forradalmi világviharban”).

szembeszegülnek vele, s ez utóbbiak vannak pusztulásra ítélve. (Engels későbbi hegelien csengő reflexív csavarral cifrázza a gondolatmenetet: hogyan is lehetnének nem reakciósok ezek a nemzetek, ha egyszer már maga a létezésük is reakció, a múlt maradványa?) Engels mindvégig ragaszkodott ehhez az álláspontjához, abban a meggyőződésében, hogy e nemzetek, a lengyelek kivételével, Oroszország, a reakció bástyája felé fordulnak, tőle várva a felszabadulást. 1882. február 22-én ezt írta (a déli szlávok iránt rokonszenvet tápláló Bernsteinnek): „...nekünk a nyugat-európai proletariátus felszabadításában kell közreműködnünk, és minden egyebet alá kell rendelnünk ennek a célnak. Ha mégoly érdekesek is a balkáni szlávok stb., mihelyt felszabadulási törekvésük összeütkezik a proletariátus érdekeivel, engem hidegen hagynak.”²³ Egy Kautskynak ugyanebben az évben (február 7-én) írott levelében pedig ismét szembeállítja egymással a haladó és a reakciós nemzeteket:

Azon a nézetem vagyok tehát, hogy két európai nemzetnek nemcsak joga, hanem kötelessége, hogy nemzeti legyen, mielőtt nemzetközi: az íreknek és a lengyeleknek. Éppen akkor a legjobban nemzetköziek, ha igazán nemzetiek. Ezt a lengyelek minden válság idején megértették, és minden forradalmi csatátéren bebizonyították. Ha elveszik tőlük azt a kilátást, hogy helyreállíthatják Lengyelországot, vagy ha elhítetik velük, hogy az új

Lengyelország hamarosan amúgy is magától az ölükbe hullik, akkor vége az európai forradalom iránti érdeklődésüknek.²⁴

A délszlávokról pedig így nyilatkozik:

Csak ha a cárizmus összeomlásával e népmorzsa nemzeti törekvései mentesülnek a pánszláv világuralmi tendenciákkal való összekapcsolódástól, csak akkor hagyhatjuk szabadon érvényesülni őket, és biztos vagyok benne, hogy hat hónapi függetlenség a legtöbb ausztriai-magyarországi szlávnak elegendő lesz, hogy arra bírja őket, hogy megint felvételért esedezzenek. De semmi esetre sem fogja megilletni ezeket a népecskéket az a jog, amelyet most Szerbiában, Bulgáriában és Kelet-Ruméliában tulajdonítanak maguknak: hogy megakadályozzák az európai vasúthálózat Konstantinápolyig való kiterjesztését.²⁵

Mint láttuk már, Engels nagy ellenfele itt nem más, mint Lenin; de Marx Indiáról szóló szövegei is radikálisan eltérnek az engelsi állásponttól. Marx nem azt akarja mondani, hogy „az indiaiak gyors pusztulásra ítéltettek a forradalmi világviharban”, hanem szinte épp az ellenkezőjét: annak köszönhetően, hogy magával ragadta őket az univerzális kapitalizmus dinamikája, az indiaiak ké-

pesek lesznek megszabadulni hagyományaik korlátaitól, és modern harcot kezdeni azért, hogy felszabaduljanak a brit gyarmati iga alól. Lenin szintén ehhez a felfogáshoz ragaszkodott: amikor az 1920-as évek elején világhíressé vált az európai forradalom kudarca, úgy látta, a szovjethatalom fő feladata Oroszországba vinni az európai modernitást: a nagy célokról („a szocializmus építése”) beszélés helyett türelmesen kezdjük el terjesztetni a (burzsoá) kultúrát és civilizációt, teljesen ellentétben a „szocializmus egy országban” elképzelésével. Olykor meglepően nyíltan kifejeződik ennek az ambíciónak a szerénysége – például amikor Lenin gúnyolódik a szocializmusnak a Szovjetunióban történő felépítésére irányuló próbálkozásokon. Mennyire eltér ez a beállítódás Mignolónak az antikapitalista harcról alkotott felfogásától!

Mint jól tudjuk a történelemből, a probléma azonosítása nem jelenti azt, hogy csak egy megoldás van. Vagy pontosabb megfogalmazással: történetesen egybeeshet a felfogásunk abban, hogy a harmónia kilátása kívánatos globális jövő, de a Kommunizmus csak egyik a felé vezető lehetséges utak közül. Egyszerűen azért nem lehet csak egy megoldás, mert sok útja van a létnek, azaz a gondolkodásnak és cselekvésnek. A Kommunizmus egy lehetőség, s nem valami Elvont Univerzálé... A nem-európai világban a kommunizmus inkább a probléma része, mint a megoldás. Ez nem jelenti azt, hogy aki a nem-európai világban nem kommunista, az kapitalista... Így az, hogy Žižek és más európai értelmiségiek

24 MEM 35/252. o.

25 MEM 35/253.

komolyan igyekeznek újragondolni a Kommunizmust, azt jelenti, hogy a sok közül egy lehetőség (a Baloldal újraorientálása) mellett köteleződnék el a háború szükségességét, a korrupciót és az önzést szülő sikert és versengést leküzdő, a fejlődéssel és halállal szemben az élet teljességével kecsegtető harmónia felé menetelve.²⁶

Mignolo itt a probléma és a megoldás közötti túlságosan is naiv megkülönböztetésre támaszkodik. Ha van valami, amit csakugyan tudunk a történelemből, az az, hogy egyrészt bár „a probléma azonosítása nem jelenti azt, hogy csak egy megoldás létezik”, másrészt viszont a problémának nem csak egy azonosítása létezik. Amikor szembesülünk egy problémával (például egy globális gazdasági válsaggal), sok megfogalmazás a rendelkezésünkre áll azt illetően, hogy miben is rejlik a probléma, és mik az okai (vagy posztmodernbb hangszerelésben: narratívák sokasága áll rendelkezésünkre): túl sok állami szabályozás, erkölcsi kudarcok, a pénztőke lehengerlően nagy hatalma, maga a kapitalizmus stb. A probléma e különböző azonosításai dialektikus egységet alkotnak a javasolt megoldásokkal – vagy még azt is mondhatnánk, hogy a probléma azonosítása már eleve megtörtént az állítólagos/képzelt megoldása álláspontjáról. A kommunizmus tehát nem egyszerűen az egyik megoldás, hanem mindezekelőtt a probléma egy különlegesen pontos megfogal-

mazása, ahogyan a kommunista horizonton belül megjelenik. Az, ahogyan Mignolo azonosítja a problémát és ahogyan megfogalmazza a javasolt megoldásokban kirajzolódó közös célt, korlátoltságának a bizonyítéka, s ebből a szempontból érdemes őt gondosan olvasni: a közös cél „az élet teljességével kecsegtető harmónia felé *menetelés*”, a probléma pedig „a háború szükségességét, a korrupciót és az önzést szülő siker és versengés... a fejlődés és a halál”. A célja – a harmónia, az élet teljessége – a valaha is volt legigazibb Absztrakt Univerzálé, üres tartály, amely sok, egymással összeegyeztethetetlen dolgot jelenthet (attól függően, mit értünk az „élet teljességén” és a „harmónián”). (Csípősen azt is hozzátehetjük, hogy sok antikapitalista mozgalom ért el nagy eredményeket a „siker leküzdésében”). A fejlődés és a halál laza azonosítása, illetve a háború, a korrupció és az önzés absztrakt elutasítása szintén megannyi, jelentés nélküli absztrakció. (Mellesleg különösen gyanús a háború és harmónia absztrakt szembeállítása, hiszen ez értelmezhető a társadalmi antagonizmusok kiélezése ellen, a társadalmi organizmus békés harmóniája mellett szóló felhívásként is. Ha ez a választott irány, akkor sokkal jobban szeretem, ha „baloldali fasisztának” neveznek, kitarva a küzdelem emancipatorikus aspektusa mellett.)

Mignolo nem alternatív modernitásokat, hanem egyfajta alternatív posztmodernitást kínál, azaz az európai (kapitalista) modernitás leküzdésének különböző módjait. Az ilyen megközelítésmóddal szemben határozottan meg kell

26 Az idézet forrása: <http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2013/02/20132672747320891.html>.

védeni az európai univerzalista örökséget – de pontosan milyen értelemben? A kulturális elmélet bizonyos indiai művelői szerint az, hogy ők az angol nyelv használatára kényszerülnek, a kulturális gyarmatosítás egy formája, amely cenzúrázza az igazi identitásukat. A következőképpen érvelnek: „Ránk kényszerített idegen nyelven kell beszélnünk, hogy kifejezzük legbenső identitásunkat: nem a radikális elidegenedés pozíciójába keveredünk-e ezzel, mivel még a gyarmatosítással való szembeszegülésünket is a gyarmatosító nyelvén kell megfogalmaznunk?” A válasz erre: igen – de az angolnak (mint idegen nyelvnek) a rákényszerítése teremtette meg magát azt az X-et, amelyet elnyom: vagyis az angol nem a prekoloniális Indiát nyomja el, hanem az új univerzalista, demokratikus India autentikus álmát.

Nem ugyanezt a belátást igyekezett-e követni Malcolm X, amikor az X-et vette fel családi nevéként? A válaszával – amellyel jelezte, hogy a rabszolgasorba vetett afrikaiakat a szülőföldjükről elszállító kereskedők vadállati kegyetlenséggel megfosztották családi és etnikai gyökereiktől, teljes kulturális életviláguktól – nem az volt a célja, hogy mozgósítsa a feketéket, harcoljanak az eredendő afrikai gyökerekhez való visszatérésért, hanem éppen az, hogy ragadják meg az X által kinyílt lehetőséget, valamiféle ismeretlen új identitás(hiány)t, pontosan annak a rabszolgasort eredményező folyamatnak a termékét, amely miatt örökre elvesztek az afrikai gyökerek. Az az elképzelés, hogy ez az X, amely megfosztja a fe-

ketéket a sajátos hagyományaiktól, kínál páratlan lehetőséget önmaguk újradefiniálására, arra, hogy szabadon alakítsanak ki új identitást, amely sokkal egyetemesebb a fehérek állítólagos univerzalitásánál. (Malcolm X természetesen az iszlám univerzalizmusában találta meg ezt az új identitást.)

A „kiengesztelődés” tehát – Indiához visszatérve – az angol nyelvvel való kiengesztelődést jelenti: nem az új India létrejöttét akadályozó tényezőt kellene látni benne, amelyet valami helyi nyelvre kellene cserélni, hanem többletlehetőséget adó médiumot, a felszabadulás tényleges feltételét. A gyarmatosítás fölött aratott győzelem nem az „autentikus” prekoloniális létezéshez való visszatérés, még kevésbé valamiféle „szintézis” a civilizáció és a premodern gyökerek között, hanem paradox módon *e premodern gyökerek teljes mértékben bekövetkezett elvesztése*. Másképp fogalmazva: nem azzal győzzük le a kolonializmust, hogy nem engedjük többé behatolni az angol nyelvet mint médiumot, hanem azzal, ha úgyszólván a saját pályájukon győzzük le a gyarmatosítókat – ha az új indiai identitás erőlködés nélkül megfogalmazódik angolul, azaz ha az angol nyelv „denaturalizálódik”, vagyis elveszíti a „születtett” angolszász angol anyanyelvűekhez fűződő kivételes kapcsolatát. Döntően fontos rámutatni, hogy az angol nyelv e szerepét világosan érzékelt sok, a dalitok („érinthetetlenek”) közül, a legelső kasztriból származó értelmiségi: a dalit kaszthoz tartozók nagy része örült az angolnak, sőt a gyarmatosításnak is a maga egészében. Ambedkar

(a dalit kaszt legnevesebb alakja a politikai szférában) és örökösei szerint a brit gyarmatosítás teszi lehetővé – tudtán kívül és mellékesen – az úgynevezett joguralmat és a formális egyenlőséget minden indiai számára. Ezt megelőzően Indiában csak kaszttörvények léteztek, melyek szinte semmilyen jogot nem adtak a dalitoknak, annál több kötelességet róttak ellenben rájuk.²⁷ Továbbá a mai Indiában a valóban veszélyeztetett törzsi csoportok (például a Haidarábád körüli őserdőben élők) nem harcolnak a hagyományos értékeikért és köteleikért; egyre jobban belemerülnek a maoista háborúskodásba (a naxaliták gerillamozgalma révén), amelynek egyetemes célja a kapitalizmus leküzdése. A felső osztályból, illetve felső kasztból származó (főképp: brahmin) posztkoloniális gondolkodók, nem pedig a valóban a bennszülött törzsi csoporthoz tartozók dicsőítik a globális kapitalizmussal szemben kifejtett ellenállás elemeként a helyi hagyományok és a közösségi etika állhatatos megőrzését.

Általánosabb szinten megfogalmazva: érdemes mindig szem előtt tartanunk, hogy a globális kapitalizmus nem löki automatikusan minden szubjektumát a hedonista/permisszív individualizmus felé, miképp azt is, hogy sok országban, amely mostanában indult el a gyors kapitalista

modernizáció útján (mint India is), sok egyén makacsul ragaszkodik az úgynevezett hagyományos (premodern) hitekhez és etikához (például a családi értékekhez, miközben jellemző rájuk a fékezetlen hedonizmus elutasítása, erőteljes etnikai azonosulás, a közösségi kötelek előnyben részesítése az egyéni teljesítménnyel szemben, az időssek tisztelete stb.). Ez egyáltalán nem azt bizonyítja, hogy ők nem teljesen „modernek” – mintha tudniillik a liberális Nyugaton élők képesek lennének a közvetlen és teljes kapitalista modernizációra, míg az Ázsia, Latin-Amerika és Afrika kevésbé fejlett országaiban élők csak a hagyományos kötelek segítségével tudnák túlélni azt, hogy rájuk tör a kapitalista dinamika, azaz mintha hagyományos értékekre lenne szükség, ha a helyi népesség nem képes a liberális-hedonista etikát átvéve fennmaradni a kapitalizmusban. A „szubalternitás” posztkolonialista gondolkodói, akik a globális kapitalizmussal és annak erőszakos modernizációjával szemben tanúsított ellenállást látnak a premodern hagyományok szívós továbbélésében, ezen a ponton tökéletesen tévúton járnak: felfogásukkal ellentétben paradox módon *épp* a premodern („ázsiai”) értékekhez való hűség teszi lehetővé például Kína, Szingapúr és India számára, hogy még a nyugati liberális államoknál is radikálisabban kövessék a kapitalista dinamika által kijelölt utat. A hagyományos értékekre való hivatkozás lehetővé teszi egyének számára etikai fogalmak segítségével igazolni azt, hogy könyörületet nem ismerve vetik bele magukat a piaci versenybe („Valójában azért teszem, hogy

27 Chandra Bhan Prasad, a vezető dalit értelmiségi az „Angol, a dalit istennő” felkenésével alapította meg az angol nyelv ünnepét. Lásd <http://www.openthemagazine.com/article/nation/jai-angrezi-devi-maiyya-ki>. Köszönet jó barátomnak, S. Anandnak (Újdelhi) az információért.

segítsek a szüleimnek, hogy eleget keressek gyerekeim és unokatestvéreim taníttatására” stb.).²⁸

Van egy bumfordian kedves vulgáris vicc Krisztusról: „az elfogása és keresztre feszítése előtti éjszakán elkezdenek aggódni a követői – Krisztus még szűz, s nemde szép volna, ha halála előtt egy kicsit megtapasztalhatná az élvezeteket? Így tehát megkérlik Mária Magdolnát, hogy menjen el a sátorba, ahol Krisztus pihen, és csábítsa el. Mária készségesen engedelmeskedik, bemegy a sátorba, de öt perccel később sikoltozva, rémülten és dühödten jön ki. A társak megkérdezték tőle, mi a baj, mire a nő ezt a magyarázatot adta: „Lassan levetkőztem, széttártam a lábamat, s megmutattam a puncimat Krisztusnak; ő pedig megnézte, s így szólt: »Micsoda borzasztó seb! Be kell gyógyítani!«, s gyengéden tett rá pálmalevelet.” Óvakodjunk tehát az olyan emberektől, akik túlságosan be akarják gyógyítani mások sebeit – mi van akkor, ha valaki élvezi a sebet? Ugyanígy rémálom volna közvetlenül gyógyítani a kolonializmus sebet (a gyarmatosítás előtti viszonyokhoz való tényleges visszatéréssel): ha a mai indiaiak hirtelen

28 Ezt a gondolatmenetet Saroi Giri (Újdelhi) fogalmazta meg nekem. Hasonlót mondhatunk a mai Kínáról is: tévedés azt állítani, hogy Kína azzal a választással néz szembe, hogy valóban kapitalista ország lesz-e, vagy pedig a teljes kapitalista kibontakozást akadályozó kommunista uralmat tart fenn. Ez hamis választás: Kínában nem a kommunista uralom dacára, hanem miatta folyik a robbanásszerű kapitalista növekedés, azaz a kommunista uralom távolról sem akadály a kapitalista fejlődésnek, hanem a féktelen kapitalizmushoz teremti meg a legjobb feltételeket.

a gyarmatosítás előtti viszonyok között találnák magukat, minden kétséget kizáróan ugyanolyan megrettent sikolyt hallatnának, mint Mária Magdolna. Épp a kolonializmus sebének apropóján érvényes Richard Wagner *Parsifal*-jának végső üzenete: „A sebet csak az a lándzsa gyógyíthatja be, amely ütötte” (*Die Wunde schliesst der Speer nur der Sie schlug*). Épp a hagyományos formák teljes szétesése nyitja meg a felszabadulás terét. Mint Nelson Mandela és az ANC világosan látta, a fehérek szupremáciája és a törzsi gyökerekhez való visszatérés kísértése ugyanannak az éremnek a két oldala.²⁹

29 Hadd hozzak fel egy másik példát is a felszabadító sebre. 2013. X. 7-én arról tudósított a média, hogy Indiában megnyílt egy „Baby factory”, ahol béranyák kb. 8000 dollárért kihordják nyugati párok gyerekeit. Az orvos Nayna Patel által építtetett gyár béranyák százait szállásolja majd el a sok millió fontért épült komplexumban, amelyben működik majd ajándékbolt, illetve lesznek szállodai szobák az újszülöttekért érkezők számára. Nők hordanak ki csecsemőket egy bizonyos összegért, a végtelen szegénységből való menekülés vágyától vezérelve: itt megtermékenyítik őket a futárpostával küldött spermával vagy beléjük ültetik a magzatot, az Indiába látogató gyerek-telen párok pedig összeszedik az új fiukat vagy lányukat. Dr. Patel „feminista küldetésnek” tekinti, hogy összehozzon nélkülöző nőket leendő anyákkal, akik azonban képtelenek megfoganni – kétségkívül brutális cinizmus nyilvánul meg ebben. Nem tudunk-e azonban elképzelni olyan helyzetet, amelyben a méh kölcsönadása egy másik nő számára mindenképpen a szolidaritás feminista aktusát jelentené, amely megkérdőjelezi a szubsztanciális nőiségről alkotott hagyományos elképzeléseinket?

A szokványos liberális mítosz szerint az emberi jogok egyetemessége elhozza a békét: megteremti az egyes kultúrák békés egymás mellett létezésének feltételeit. A gyarmatosítottak nézőpontjából viszont hamis a liberális egyetemesség: egy idegen kultúra erőszakos, különös gyökereinket megsemmisítő behatolásaként jelenik meg. Még ha elismeri is, hogy van némi igazság ebben a szemrehányásban, egy liberális továbbra is a „sebek nélküli egyetemességért” küzdene, olyan egyetemes keretért, amely nem erőszakosan kerülne érintkezésbe az egyes kultúrákkal. Voltaképpen dialektikus perspektívából ezzel épp ellentétes megközelítésre kell törekednünk (vagy ilyennek a szükségességét kell elfogadnunk): maga a seb a felszabadító – vagy pontosabban tartalmaz felszabadító potenciált –, így miközben határozottan problematizálnunk kellene a kikényszerített egyetemesség pozitív hozadékát, a titkon privilegizált különös tartalmat, teljességgel támogatnunk kellene magának a sebnek a (konkrét identitásunkra nézvést) felszabadító aspektusát.³⁰

Még másként fogalmazva: az angol nyelvnek mint elnyomó, kikényszerített nyelvnek a megtapasztalása ho-

30 De mi a helyzet az ellentétes tapasztalattal, azzal az élménnyel, hogy a saját nyelvünk provinciális, primitív, magánszenvedélyeink és -obszcenitásaink patológiáinak a nyomát viseli, amelyek gátolják a világos okoskodást és kifejezést? Nem ez a tapasztalat sarkall-e bennünket az egyetemes második nyelv használatára, hogy világosan és szabadon gondolkodjunk? Nem ez a logika munkál-e a dialektusok sokaságát felváltó nemzeti nyelv megalkotásában?

mályba burkolja azt, hogy ugyanez *minden* nyelvre érvényes: a nyelv mint olyan az élősködő, idegen behatoló. Egész munkásságában a nyelv mint a lét háza heideggeri motívumát variálja Lacan: a nyelv nem az ember alkotása és eszköze, hanem az ember „lakozik” a nyelvben. „A pszichoanalízisnek – mondja – a szubjektum által lakott nyelv tudományának kellene lennie.”³¹ Lacan paranoid csavarintása, az ő további freudi fordítása a csavaron abból adódik, hogy *kínzóházként* jellemzi ezt a házat: „Freudi nézőpontból az ember a nyelv által foglyul ejtett és megkínzott szubjektum.”³² Nemcsak – Fredric Jameson fiatalkori, a strukturalizmusról szóló könyvének a címét idézve – „a nyelv börtönében”, hanem a nyelv „kínzókamrájában” lakozik az ember: a Freud által feltárt egész pszichopatológia a testbe bevésődött konverziós zavaroktól a teljes pszichotikus összeomlásig ennek az állandó kínzatásnak megannyi hege, a szubjektum és a nyelv közt húzóódó eredendő és orvosolhatatlan szakadéknak, annak megannyi jele, hogy az ember sohasem lehet otthon a saját házában. Heidegger erről nem vesz tudomást, a nyelvben lakozásunk e sötét, kínzó, másik oldaláról – s ezért nincs hely Heidegger építményében a *jouissance* valóságos aspektusa számára, mivel a nyelv kínzó aspektusa elsősorban a libidó viszontagságait érinti.

31 Jacques Lacan: *Les psychoses*, 1955–1966, Paris, Le Seuil, 1981. 276. o.

32 Uo.

Így tehát ha elvetjük azt az obszcén elképzelést, hogy jobb „autentikusan”, a saját nyelvünk, mint idegen, ránk kényszerített nyelv által gyötörtetni, először az idegen, „egyetemes” nyelv kényszerű használatának a felszabadító aspektusát kellene hangsúlyoznunk. Volt egy bizonyos történelmi bölcsesség abban, hogy a középkortól a közelmúltig a Nyugat *lingua franca*-ja a latin volt, egy „másodlagos”, inautentikus nyelv, a görög „fatty”, nem pedig maga az autentikusság minden súlyával megterhelt görög: a latinnak épp ez az üressége és „inautentikussága” – szemben a görög túltelítettségével és uralkodó természetével – tette lehetővé az európaiak számára, hogy megtöltésük a maguk különös tartalmaival. Samuel Beckett épp ezt a leckét megtanulva kezdett el franciául, vagyis idegen nyelven írni, maga mögött hagyva gyökerei „autentikusságát”. Rekapitulálva tehát: az idegen nyelv elnyomó, ránk kényszerített nyelvként való megélése a saját nyelvünkben rejlő elnyomó aspektus homályba burkolására, azaz az anyanyelvnek az autentikus kifejezés teljességét megadó, elveszett paradicsommá való felmagasztalására szolgál. Ha tehát elnyomónak, a legbenső életünkkel nem szinkronban lévőnek éljük meg a ránk kényszerített idegen nyelvet, akkor a saját anyanyelvünkbe kell áthelyeznünk ezt a disszonanciát. Természetesen rendkívül fájdalmas megtenni egy ilyen lépést: létünk, konkrét történelmi gyökereink szubsztanciájának az elvesztésével ér

fel. Ez George Orwell megfogalmazásában azt jelenti, hogy bizonyos szempontból „annyira meg kell változtatnom magamat, hogy végül valószínűleg alig-alig leszek felismerhető ugyanakként a személyként”. Készen állunk erre? Még 1937-ben, *A wigan móló* című írásában Orwell ekképp bontotta ki az osztálykülönbséggel kapcsolatos uralkodó baloldali beállítódás kétértelműségét:

Mindannyian ágálunk az osztálykülönbségek ellen, de igen kevés olyan akad, aki komolyan kész véget vetni nekik. Ezen a ponton pedig azzal az alapigazsággal kell szembesülnünk, hogy minden forradalmi világnézet jórészt ama bevallatlan felismerésből meríti erejét, hogy a világot voltaképp úgysem lehet megváltoztatni... Azzal kell ugyanis szembenézni, hogy az osztálykülönbségeket csak akkor lehet felszámolni, ha magunkból is feláldozunk egy darabot. Itt vagyok például én, egy tipikus középosztálybeli. Könnyű azt mondanom, hogy szeretném, ha megszabadulnánk az osztálykülönbségektől, csak hogy szinte minden, amit gondolok és teszek, épp ezen osztálykülönbségeknek köszönhető. Valahány általam használt fogalom – a jó és a rossz, a kellemes és a kellemetlen, a komoly és a nevetséges, a szép és a csúnya – lényegében *középosztálybeli* érték kategória. Olvasnivalóim, ételeim és ruháim megválogatása, ízlésem, becsületfogalmam, étkezés közbeni viselkedésem, beszédfordulataim, kiejtésem, még a rám jellemző test-

tartás is sajátos neveltetésem termékei, s a társadalmi hierarchia közepe táján elfoglalt helyemből adódnak.³³

De hol van itt maga Orwell? Elutasítja a leereszkedő együttérzést, s minden más kísérletet is arra, hogy „olyanok legyünk, mint a munkások” – sőt azt akarja, hogy a munkások mossanak többet stb. De azt jelenti-e ez, hogy meg akar maradni a középosztályhoz tartozónak, s ezért elfogadja, hogy megmaradnak az osztálykülönbségek? A probléma az, hogy Orwell hamisan fogalmazza meg az alternatívát: „ragaszkodjunk a középosztálybeli értékeinkhez, vagy legyünk olyanok, mint a munkások” – az autentikus forradalmárságnak ugyanis semmi köze ahhoz, hogy – a szegény osztályok életstílusát imitálva – „legyünk olyanok, mint a munkások”. Hiszen a forradalmi tevékenységnek épp az egész társadalmi helyzet megváltoztatása a célja úgy, hogy a munkások maguk se legyenek többé „munkások”. Másképp fogalmazva: az orwelli dilemma mindkét pólusa – a középosztályi értékekhez ragaszkodás és a ténylegesen a munkásokhoz hasonló válás – tipikusan középosztályi opció. S Robespierre és Lenin csakugyan kifejezetten középosztálybeliek voltak magánemberi érzékenységüket tekintve, de ez mindkét esetben teljesen lényegtelen – a cél nem olyanná válni, mint a munkások, hanem megváltoztatni a munkások sorsát. Orwell felismerése csak bizonyosfajta „burzsoá” baloldaliakra érvényes. Vannak olyan balolda-

liak, akikben megvan a bátorság a meggyőződésükhöz, akik (például a jakobinusok és a bolsevikok) nem csupán – Robespierre kifejezésével élve – „forradalom nélküli forradalmat” akarnak. Ezeknek az igazi forradalmároknak csakugyan lehet ugyanaz a kiindulópontjuk, mint a „burzsoá” baloldaliaké: az történik, hogy a pszeudo-radikális pózolásuk közepette belevonódnak a saját játéukba, és valóban elkezdik megkérdőjelezni a szubjektív álláspontjukat. Nehéz elképzelni markánsabb politikai példát arra, mekkora súlya van a „kijelentett dolog szubjektuma” és a „kijelentés aktusának szubjektuma” lacani megkülönböztetésének: először, közvetlen tagadásként, úgy akarod „megváltoztatni a világot”, hogy nem veszélyezteted azt a szubjektív pozíciót, amelyből készen állsz kikényszeríteni a változást; majd pedig, a „tagadás tagadásában”, a változást törvénybe iktató szubjektum készen áll megfizetni annak szubjektív árát, azaz hajlandó megváltoztatni magát – vagy Gandhi megfogalmazásával élve: kész arra, hogy ő maga legyen a világban látni kívánt változás.

Nem a radikális önátváltoztatásnak az újjászületéshez hasonlítható eseménye-e „annyira megváltoztatnom magamat, hogy végül talán alig-alig leszek ugyanakként a személyként felismerhető”? Orwell arra akar rámutatni, hogy a radikálisok babonából, egyfajta talizmánként emlegetik a forradalmi változás szükségességét, amelynek a segítségével épp az ellenkezőjét akarják elérni: nevezetesen *megakadályozni*, hogy valóban bekövetkezzék a változás – úgy, ahogyan a mai akadémiai baloldali, a kapitalista kulturális imperializmus rettenthetetlen bírálója retteg való-

33 Lázár Péter fordítása.

jában attól a gondolattól, hogy esetleg megszűnik az általa tanulmányozott terep. Gondoljunk csak a nagy nemzetközi képzőművészeti biennálék világára: ezt a hamisítatlan kapitalista vállalkozást rendszerint valamiféle „antikapitalista” ideológia élteti, amelynek elsődleges formája az antieurocentrizmus, a modernitáskritika („posztkanti univerzumban élünk”), valamint azzal kapcsolatos figyelemztetések elegye, hogy még a művészeti események is a tőke körforgásának a mozzanatai – amire csak a Marx testvérek régi poénjának egy változatával felelhetünk: „Azt mondják, a mai művészeti szcena a kapitalista gépezet része, de ez ne tévesszen meg: csakugyan a kapitalista gépezet része!” Mintha az *Othello* II. felvonásának nevezetes sorai – „Ne add fel ezt a leckét, drága hölgyem; / Csak gáncsoskodni tudok, semmi más”³⁴ – tökéletesen visszaadnák a mai műkritikus alaphelyzetét: mihelyt munkához lát, nem tud mást tenni, mint kíméletlenül leleplezni, hogyan határozzák meg globális kapitalista koordináták a műalkotások termelését, elosztását, fogyasztását és kritikáját. Az efféle ideologikus tagadások mocsarában üdítő, sőt egyenesen felforgató a „burzsoá” értékek kifejezett állításával találkozni, mint Robert Pippinnél, aki nemrégiben kijelentette, hogy egész filozófiai programja a burzsoá életmód megvédése. Aki elég következetes ebben, az hamarosan felfedez inkonzisztenciákat a burzsoá életmódban, olyan inkonzisztenciákat, amelyek arra készítik, hogy épp azért lépjen túl ezen az életmódon, hogy megmenthesse belőle azt, amit érdemes megmenteni.

A kommunizmus eszméjéről szóló konferencia is – mint az például, melyet Szöulban tartottak 2013. szeptember 24–29. között – arra volna rendeltetve, hogy hasonló pseudo-esemény, egyfajta kommunista biennálé legyen? Vagy olyasmit indítunk el, amiben megvan a potenciál ahhoz, hogy a társadalmi átalakulás valódi erejévé váljék? Úgy látszhat, hogy ma nem tudunk cselekedni, hogy ma valóban csak konstatálni tudunk dolgokat. De a maihoz hasonló szituációban jóval erősebb hatása lehet annak, ha leszögezzük, mi van, mint a cselekvésre való felszólítások sokaságának, melyek rendszerint a *semmit sem* cselekvésre szolgálnak megannyi mentségül. Hadd idézzem Alain Badiou provokatív tézisé: „Jobb semmit sem csinálni, mint kivenni részünket abból, hogy formális módokon tegyük láthatóvá azt, amit a Birodalom már létezőként ismer el.” Jobb nem tenni semmit, mint körülhatárolt cselekvésbe bocsátkozni, melynek egyetlen funkciója elősegíteni a rendszer olajozottabb működését (az olyan cselekvések tartoznak ide, amelyek teret adnak az új szubjektivitások sokasága számára stb.). Ma nem a passzivitás, hanem a pseudo-aktivitás jelenti a fenyegetést, az „aktivitásra”, „részvételre”, az épp most folyó Semmiségének a leplezésére buzdítás. Mindig bekapcsolódik valaki valamibe, „tesz valamit”, az egyetemi emberek pedig jelentés és jelentőség nélküli „vitákban” vesznek részt stb., s az igazán nehéz dolog egy lépéssel visszalépni, kimaradni mindebből. A hatalom birtokosai gyakran még a „kritikai” hangot, illetve az eszmecsere bármilyen formáját is előnyben részesítik a csendhez képest – csak azért, hogy

valamiféle „párbeszédre” bírjanak bennünket, elérve ezzel baljóslatú passzivitásunk megtörését. Ezért volt tökéletesen jogos „A Kommunizmus Eszméje” 2013 szeptemberében Szoulban tartott negyedik találkozájának a címe: „Hagyd abba a gondolkodást!”

Még egy olyan országban is ebbe az irányba mutatnak az események, mint a robbanásszerű gazdasági fejlődést mutató Dél-Korea. A munkások széles körű ellenállást tanúsítanak a történelem utáni társadalomba való gyors átmenettel szemben, s az ellenállás jóval túlmutat a munkások magasabb bérekért és jobb munkakörülményekért vívott egyszerű harcán – ez az egész életmódért vívott harc, a gyors dél-koreai modernizáció által fenyegetett *világ* ellenállása. A „világ” itt bizonyos jelentéshorizontot, egy egész civilizációt vagy inkább *kultúrát* jelent a maga mindennapi rituáléival és viselkedési szokásaival, melyeket a történelem utáni kommodifikáció veszélye fenyeget. Konzervatív tehát ez az ellenállás? A mai mainstream, politikai és kulturális értelemben deklaráltan konzervatív gondolkodók valójában nem konzervatívak: teljes mértékben támogatják a folytonos kapitalista önforradalmasítást, s egyszerűen csak hatékonyabbá akarják tenni azzal, hogy kiegészítik bizonyos hagyományos intézményekkel (például a vallással), és pedig azért, hogy féken tartsák a társadalmi életre nézve destruktív következményeit, s fenntartsák a társadalmi kohéziót. Ma az az igazi konzervatív, aki teljes mértékben elismeri a globális kapitalizmus antagonizmusait és zsákutcáit, aki elutasítja a szimpla progresszivitást, és érzékenyen figyel

a haladás fonákjára, a sötét aspektusára. Ebben az értelemben csak a radikális baloldali lehet igazi konzervatív. Ezt a fajta pozíciót már régen leírta John Jay Chapman (1862–1933), a mára félig már elfeledett amerikai politikai aktivista és esszéista,³⁵ aki így beszélt a politikai radikálisokról:

A radikálisok valójában mindig ugyanazt mondják. Közben mindenki más változik, ők nem. Mindenféleképpen, a legösszegegyeztetetlenebb bűnökkel megvádolják őket – egoizmussal és hatalommániával, az ügyük sorsa iránt tanúsított közömbösséggel, fanatizmussal és trivialitással, a humor hiányával, bohóckodással és tiszteletlenséggel. De egy bizonyos hangon szólnak. Ebből adódik a konzisztens radikálisok nagy gyakorlati hatalma. A látszat ellenére senki sem követi őket, de mindenki hisz nekik. Egy hangvillát tartanak a kezükben, normál A-t hallatva, s mindenki tudja, hogy az csakugyan A, jóllehet a hagyomány által szentesített hang a gesz. A közösség nem tudja kivenni a fejéből ezt az A-t.³⁶

35 Életének egy bizarr epizódja jól mutatja, hogy Chapman nagyon is tudatában volt annak, mit jelent az igazi elköteleződés: 1887-ben, még joghallgató korában megfenyegetett és megvert egy férfit, aki zaklatta a barátnőjét, Minna Timminst. Mivel büntudat gyötörte, ezért bal keze tűzbe tartásával büntette magát a tettéért – a súlyosan megégett kart amputálni kellett.

36 John Jay Chapman: *Practical Agitation*, New York: Charles Scribner & Sons, 1900, 63. sk. o.

Itt a passzivitás és a mozdulatlanlanság mozzanatát kell hangsúlyoznunk – Kierkegaard fogalmaival élve: a radikális nem teremő gnius, hanem apostol, az igazság egyszerű megtestesítője és közvetítője – csupán újra és újra megismétli ugyanazt az üzenetet („az osztályharc éleződik”, „a kapitalizmus egyre antagonizmusokat szül” stb.), s bár úgy tűnhet, a kutya sem követi őt, mindenki hisz neki, azaz titkon mindenki tudja, hogy igazat mond – ezért vádolják őket állandóan „a legösszegegyeztetetlenebb bűnökkel... egoizmussal és hatalommániával, az ügyük sorsa iránt tanúsított közömbösséggel, fanatizmussal és trivialitással, a humor hiányával, bohóckodással és tiszteletlenséggel”. Ez pedig azt jelenti, hogy ha választania kell a méltóság és annak kockázata között, hogy bohócként jelenik meg, az igazi politikai radikális könnyen lemond a méltóságról.

A 2013-ban az isztambuli Taksim téren tiltakozókat a „Méltóságot!”, ez a jó, de kétértelmű jelszó egyesítette. Annyiban megfelelő fogalom a „méltóság”, amennyiben világossá teszi, hogy a tiltakozások nemcsak konkrét anyagi követelésekkel, hanem a tiltakozók szabadságával és emancipációjával is kapcsolatosak. A Taksim téri tiltakozások esetében nemcsak az intézményi korrupcióra és megvesztegethetőségre utalt a méltóságra való felszólítás, hanem – és döntően – a török miniszterelnök, Recep Tayyip Erdoğan atyáskodóan leereszkedő ideológiája ellen is irányult. A Taksim téri tiltakozások célkeresztjében nem a neoliberális kapitalizmus, nem is az iszlamizmus állt, hanem Erdoğan személyisége: az volt a fő követelés, hogy ő mondjon le – de miért? MI tette Erdoğant a szekuláris,

tanult tiltakozók és az antikapitalista muszlim fiatalok célpontjává is, olyan célponttá, amely egyé olvasztotta e két csoportot? Bülent Somay magyarázata szerint:

Mindenki Erdoğan miniszterelnök távozását akarta. És pedig – amint azt az aktivisták az Ellenállás közben és azt követően is magyarázták –, mert állandóan beszólt az életmódjukba: a nőknek azt mondta, szüljenek legalább három gyereket, ne császározassanak, ne végeztessenek abortuszt, illetve mindenkit okított, hogy ne igyanak, ne dohányozzanak, nyilvánosság előtt ne járjanak kézen fogva, s legyenek engedelmesek és hívők. Állandóan megmondta, mi a legjobb a számukra („shoppingolj és imádkozz”!). Talán ez jellemezte leginkább az IFP-uralom neoliberális („shoppingolj”) és enyhén iszlamista („imádkozz”) jellegét: Erdoğan miniszterelnök utópikus elképzelése szerint a jövő Isztambulja (s ne feledjük, négy évig a főváros polgármestere volt) egyetlen hatalmas bevásárlóközpont, hatalmas mecsettel a Taksim téren és a Gezi parkban. Hamarosan ő lett az „Apu, aki a legjobban tudja” az élet minden területén, s szerepét ügyetlenül, leereszkedően patronáló magatartás álarcát öltve igyekezett eljátszani: a tiltakozások alatt azonban gyorsan kimutatta a foga fehérjét, s a magára öltött kép mögül egyszer csak előbukkant a mélységesen autoritárius jellem.³⁷

37 Bülent Somay: *The psychopolitics of the oriental father: between omnipotence and emasculation*, New York: Palgrave Macmillan, 2014.

A „shoppingolj és imádkozz” nem a régi keresztény *ora et labora* késő kapitalista megfelelője-e, azzal a különbséggel, hogy a munkás (a robotoló paraszt) identitását a fogyasztóé váltja fel? Természetesen az a fogás szolgál itt alapul, hogy az imádkozás (vagyis a hűség a régi, közösségi hagyományokhoz) még jobb „shoppingolókká”, azaz a globális kapitalista piac még jobb szereplőivé tesz bennünket. A „Méltóságot!” felszólítás azonban nemcsak az efféle, atyáskodó buzdítás elleni tiltakozás: a méltóság a méltóság látszata is, s ebben az esetben a méltóság megkövetelése annyit jelent: azt akarom, hogy a megfelelő látszatot fenntartva, azaz úgy szedjenek rá és tartsanak ellenőrzés alatt, hogy közben nem veszítem el az arcomat. Nem a demokráciáink egy kulcsfontosságú vonása-e ez? Walter Lippmann, a XX. századi amerikai újságírás egyik ikonja, aki kulcsszerepet játszott az amerikai demokrácia önképének kialakításában, *Public Opinion* (1922) című művében³⁸ azt írta, hogy ki kell alakulnia egy „kormányzó osztálynak”, amely képes szembenézni a problémával – Platónhoz hasonlóan hatalmas fenevadnak vagy összezavarodott nyájnak tekinteni a tömeget, amely a „helyi vélekedések káoszában” botorkál. A polgárok nyáját tehát „olyan specializálódott osztálynak” kell kormányoznia, „amelynek az érdekei túlmutatnak a helyi szinten”, és ennek az elit osztálynak kell cselekednie a tudás gépezeteként is, amely elég ravasz, hogy megtalálja a megoldást a demokrácia elsődleges fo-

38 Lásd Walter Lippman: *Public Opinion*, Charleston: BiblioLife, 2008.

gyatékosságára, a „mindenben-kompetens polgár” ideáljára. Így működnek demokráciáink, a mi egyetértésünkkel. Nincs semmi titokzatos abban, amit Lippmann igyekezett mondani: ez nyilvánvaló tény. A titok az, hogy mi mégis játszunk a játékot. Úgy teszünk, tudva ezt, *mintha* szabadok lennénk és szabadon döntenénk, s hallgatólag nemcsak elfogadjuk, hanem még *követeljük* is, hogy valami (magának a szólásszabadságunknak a formájába bevésett) láthatatlan parancs megmondja, mit tegyünk és mit gondoljunk. Marx régi felismerése szerint a titok magában a formában rejlik. Ebben az értelemben egy demokráciában minden hétköznapi polgár ténylegesen király – de az alkotmányos demokrácia királya, aki csak formailag dönt, s funkciója kimerül a végrehajtó apparátus által javasolt intézkedések szignálásában. A demokratikus rituálék problémája ezért analóg az alkotmányos demokrácia nagy problémájával: hogyan védjük meg a király méltóságát? Hogyan tartjuk fenn azt a látszatot, hogy ténylegesen dönt a király, miközben mindannyian tudjuk, hogy ez nem igaz? A „demokrácia krízisének” nevezett jelenség nem akkor következik be, ha az emberek nem hisznek többé a saját erejükben, hanem épp ellenkezőleg: amikor nem bíznak már az elitekben, amelyek hivatása helyettük is tudni, valamint megadni a vezérfonalakat a számukra, amikor annak jelét érzékelik szorongva, hogy „üres a(z igazi) trón”, hogy a döntés immár *valóban* az övék. A „szabad választások” alkalmával tehát mindig jelen van az udvariasság minimális aspektusa: a hatalmon lévők udvariassan úgy tesznek, mintha valójában nem lenne a kezükben a hatalom, s megkérnének

bennünket arra, hogy szabadon döntsünk arról, akarunk-e hatalmat adni nekik – ez bizonyos szempontból a visszatartani-várt ajánlat logikáját tükrözi, a fentebb említett módon. Így – visszatérve Törökországra – csak ezt a fajta méltóságot akarják-e a tiltakozók, belefáradva abba, hogy primitíven és közvetlenül átverik és manipulálják őket? „Azt akarjuk, hogy megfelelően csapjanak be minket, hogy legalább tegyenek tisztességes erőfeszítést értelmünk inzultálása nélkül!”: ezt követelik a tiltakozók, vagy valóban többet? Ha többre törekszünk, akkor tudatában kell lennünk annak, hogy a felszabadulás első lépése megszabadulni a hamis szabadság látszatától, és nyíltan hirdetni a nem-szabadságunkat. Például a női felszabaduláshoz vezető első lépés elvetni a nők tiszteletének látszatát, és nyíltan hirdetni, hogy a nők el vannak nyomva, és pedig jobban, mint bármikor: a mai úr nem akar úrként megjelenni.³⁹

39 Amikor 2013 nyarán a nyugat-európai államok leszállásra kényszerítették Evo Morales Moszkvából Bolíviába tartó elnöki gépét azzal a gyanúval, hogy Edward Snowden ott rejtőzködik, a legszánalmasabb az európaiaknak a méltóságuk megőrzésére irányuló próbálkozása volt: ahelyett, hogy nyíltan elismerték volna, az Egyesült Államok nyomására cselekszenek, vagy azt tettették volna, hogy egyszerűen a törvényi előírásokat követik, merő technikai megfontolásokkal indokolták a földre kényszerítést, azt állítva, hogy az elnök emberei nem egyeztettek megfelelően az útvonalat a légügyi ellenőrző hatóságokkal. A hatás szánó volt: nem egyszerűen az Egyesült Államok szolgáláiként jelentek meg az európaiak, hanem – nevetséges technikai megfontolásokra hivatkozva – még el is akarták leplezni szolgálataikat.

A második világháborúról írott monumentális művének legutolsó lapjain Winston Churchill a katonai döntés titokzatos természetén töpreng. Miután az egyes területek szakértői (gazdasági és katonai elemzők, pszichológusok, meteorológusok...) előterjesztik különféle, részletesen kidolgozott és kifinomult elemzéseiket, valakinek vállalnia kell az egyszerű, s éppen ezért legnehezebb feladatot: azt, hogy egyszerű igenné és nemmé fordítsa le ezt a komplex sokaságot, amelyben minden érvre két ellenérv akad: támadunk/kivárunk. Ez a gesztus, amely sohasem alapulhat kizárólag az észen, az Úr gesztusa. A szakértők feladata bemutatni a helyzetet a maga összetettségében, az Úrra vár az eldöntendő kérdéssé egyszerűsítés.

Az efféle Úr-figurákra különösen mély válságokkor van szükség. Az Úr funkciója itt egy valódi megosztást érvényesíteni: különválasztani azokat, akik továbbra is a régi paraméterek szerint szeretnék tengetni az életüket, és azokat, akik tudatában vannak a szükséges változtatásnak. Obama elnököt gyakran vádolják azzal, hogy megosztja az amerikai népet, ahelyett, hogy mindannyiukat összehozva próbálnának meg széles körű támogatást élvező, kétpárti megoldásokat találni. De mi van akkor, ha épp ez a jó benne? Az ilyen megosztás vezet az igazi egység felé, nem az opportunisták kompromisszumok. Vegyünk egy bizonyosan nem problematikus példát: 1940, Franciaország. Még Jacques Duclos, a Francia Kommunista Párt második embere is elismerte egy magánbeszélgetésben,

hogy ha akkoriban tartottak volna szabad választásokat Franciaországban, Pétain marsallt nyert volna, a szavazatok 90 százalékával. Amikor De Gaulle, történelmi tettet végrehajtva, nem volt hajlandó elismerni Pétain kapitulációját Németország előtt, s folytatta az ellenállást, azt állította, hogy csakis ő beszél az igazi Franciaország nevében – maga az igazi Franciaország, s nem csupán a „francia emberek többsége” nevében! –, mélységesen igaza volt abban, amit mondott, még ha nem egyszerűen híján volt is a „demokratikus” legitimációnak, hanem nyilvánvalóan ellentétben állt a francia nép többségének a véleményével. S Margaret Thatcher, a „hölgy, aki nem hátrál meg”, szintén ilyen Úr volt, aki makacsul ragaszkodott eleinte örültnek tekintett tervéhez, a gazdasági liberalizmus megvalósításához, fokról fokra elfogadott normává emelve a kivételes örültségét. Amikor megkérdezték legnagyobb eredményéről, rögtön így felelt: „New Labour.” S igaza volt: az jelentette a diadalát, hogy még politikai ellenségei is elfogadták gazdaságpolitikája alapelemeit. Az igazi diadal nem az ellenségen aratott győzelem; az igazi diadal akkor következik be, amikor maga az ellenség is a te nyelvedet kezdi használni, s így a te gondolataid alkotják az egész terep alapját.

Mi maradt meg tehát Thatcher örökségéből? Nyilvánvalóan szétesőben a neoliberális hegemonia. Az egyetlen megoldás megismételni Thatcher gesztusát, ellenkező előjellel. Talán Thatcher volt az egyetlen igazi thatcherista – nyilvánvalóan hitt az eszméiben. A mai neoliberalizmus ezzel szemben – Marxot idézve – „már csak képzei, hogy

hisz önmagában, s a világtól ugyanezt a képzelődést követeli”. Röviden: ma leplezetlenül látható a nyilvánosság számára a cinizmus. Hadd idézzük fel a már említett kegyetlen viccet Lubitch *Lenni vagy nem lenni*-jéből: amikor a megszállt Lengyelországban létesített német koncentrációs táborokról faggatják, a felelős náci tiszt, „Koncentrációs Tábor Erhardt” így intézi el a kérdést: „Mi koncentrációs táborunk, a lengyelek meg táboroznak.” Nem ugyanez igaz-e az Enron 2002. januári csődjére (illetve általában az ezt követő pénzügyi csődökre) is, amely a „kockázattársadalom” fogalmának ironikus kommentárjaként értelmezhető? A munkavállalók ezrei, akik elveszítették munkahelyüket és megtakarításukat, bizonyosan ki voltak téve kockázatnak, de igazi választásuk nem volt: a kockázatnak végzetként jelent meg számukra. Azok ellenben, akiknek ténylegesen módjukban állt felmérni a kockázatokat, valamint lehetőségük volt beavatkozni is (a csúcsmenedzserek), minimalizálták a kockázataikat azzal, hogy még a bankcsőd előtt készpénzre válthatták értékpapírjaikat és opciós ügyleteiket – igaz tehát, hogy olyan társadalomban élünk, amelyben a döntések kockázatokat tartogatnak, de a helyzet úgy fest, hogy egyesek (a Wall Street menedzserei) döntenek, a többiek (a jelzálogot fizető hétköznapi emberek) pedig kockáztatnak.

Mint már említettük, a pénzügyi csőd és a hatásainak kiküszöbölésére hozott intézkedések (hatalmas pénzüsszegek folyósítása a bankok kisegítésére) egyik különös következményeként újraéledt az érdeklődés „a pénzsóvárság jó” mottó fémjelezte radikális kapitalizmus ideológiáját

leginkább megtestesítő Ayn Rand munkái iránt: robbanásszerűen emelkedett a magnum opusából, a *Veszett világ*-ból eladott példányok száma. Egyes elemzések szerint már vannak arra utaló jelek, hogy valósággá lett a *Veszett világ*-ban leírt forgatókönyv: maguk a kreatív kapitalisták lépnek sztrájkba. John Campbell republikánus képviselő e szavakkal biztosította támogatásáról a Tea Party mozgalmat: „A teljesítők fognak sztrájkba lépni. Kicsiben egyfajta tiltakozást látok azok részéről, akik munkahelyeket hoznak létre... visszafogják ambícióikat, mert látják, hogy megbüntetik őket miattuk.” Az a képzelenség ebben a reakcióban, hogy totálisan félreértelmezi a helyzetet: a segítségként folyósított gigantikus nagyságú pénzek jórészt épp a szabályozást nem ismerő, Rand-féle „titánokhoz” vándoroltak, azokhoz, akik kudarcot vallottak „kreatív” terveikben, s ezzel csődöt idéztek elő. Most nem a kreatív génuszok segítik a léha hétköznapi embereket, hanem a hétköznapi adófizetők segítik a becsődölt „teremtő zseniket”.

A thatcheri örökség másik, a baloldali kritika által támadott aspektusa a Vaslady „autoritárius” vezetői stílusa, a demokratikus koordinálás iránti érzék hiánya volt. Itt azonban bonyolultabb a helyzet, mint esetleg látszik. Az Európában zajló tömegtiltakozások egy sor olyan követelésben találkoznak össze, amelyek a maguk spontaneitásában és közvetlenségében a politikai rendszerünk folytatólagos válságával való bármely voltaképpen szembenézés „episztemológiai akadályát” alkotják. E követelések valójában a Deleuze-féle politika popularizált változataként

érthetők: az emberek tudják, mit akarnak, képesek ezt felfedezni és megfogalmazni, de csak folyamatos tevőleges részvételük révén; így aktív, participatorikus demokráciára van szükségünk, nem egyszerűen reprezentatív demokráciára a maga választási rituáléjával, amely négyévente megszakítja a választói passzivitást – a sokaság önszerveződésére van szükségünk, nem centralizált leninista pártra, vezérrel az élén.

De nem a végső csapda, nem a legmélyebben gyökerező, nem olyan illúzió-e a nem-representatív, közvetlen önszerveződés gondolata, amelyről a legnehezebb lemondani? Igen, minden forradalmi folyamatban megvannak a csoportszolidaritás eksztatikus pillanatait, amikor ezrek és százazrek együtt foglalnak el valamilyen közteret (például a kairói Tahrír teret 2011-ben); igen, megvannak a kollektív részvétel hevesen átélt pillanatait, amikor helyi közösségek vitatkoznak és döntenek, amikor az emberek egyfajta permanens szükségállapotban élnek, kezükbe véve a dolgokat, anélkül, hogy volna vezető, aki irányítja őket. De tartósan nem állnak fenn ilyen állapotok – s a „kifáradás” itt nem egyszerűen pszichikai tény, hanem társadalomontológiai kategória. A nagy többség – magamat is beleértve – passzív *akar* lenni, s a társadalom egész építményének olajozott működését garantáló, hatékony államapparátusra akar támaszkodni, hogy nyugodtan véggezhesse a munkáját.

Napjaink ideológiája a hagyományos hierarchia, vagyis a piramis helyett, amelyben mindenki a csúcson elhelyezkedő Úrnak van alárendelve, a pluralizáló rizomatikus

hálózatok létrehozását követeli. Az ennek az ideológiának a szellemét követő politikai elemzők előszeretettel mutatnak rá arra, hogy a szerte Európában és az Egyesült Államokban megindult új, antiglobalista tiltakozásoknak – az Occupy Wall Streettől (OWS) a görög és spanyol tiltakozó megmozdulásokig – nincs a tevékenységüket koordináló központi szervük, Központi Bizottságuk. Csak sokféle csoportot látunk, amelyek többnyire új médiumok – a Facebook vagy a Twitter – segítségével tartják a kapcsolatot egymással, és spontán módon koordinálják a tevékenységüket. Ezért vétik el a dolgot az államhatalmi szervek, amikor titkos szervezőbizottságok után kutakodnak – Szlovénia fővárosában, Ljubljanában tízezer tiltakozó gyűlt össze 2014 februárjában, büszkén hirdetve: „Tízezer szervező vesz részt a tiltakozó megmozduláson.” De valóban ez a „molekuláris” spontán önszerveződés-e az „ellenállás” leghatékonyabb új formája? Nem úgy áll-e a helyzet, hogy az ellenkező oldal, s különösen a tőke, már egyre inkább – a deleuze-i elméletben használatos megnevezéssel élve – poszt-ödipális sokaságként cselekszik?⁴⁰ Maga a hatalom kénytelen párbeszédbe elegyedni ezen a szinten – s valóban, már a pápa és a miniszterelnökök is használják a Twittert. Bátran végig kellene gondolnunk, mi adódik ebből a fajta okoskodásból: a centralizált-hierarchikus, vertikális hatalom és a horizontális sokaságok szembeállítására szervesen beépült a létező társadalmi és

40 Wendy Brown egy, a Birkbeck College-ban rendezett nyilvános vitán elhangzott megállapítása szerint.

politikai rendbe; egyik sem *a priori* „jobb” vagy „haladóbb”.⁴¹

Továbbá, ami a sokaság molekuláris önszerveződését illeti a karizmatikus vezetőre hivatkozással fenntartott hierarchikus rend ellen, érdemes figyelni az abban rejlő ironiára, hogy a sokak által a közvetlen demokrácia különböző formáinak (helyi tanácsok, termelőszövetkezetek, munkások irányításával működő gyárak) megteremtésére tett próbálkozásaiért dicsért ország egyben az az ország is, amelynek Hugo Chávez volt az elnöke – márpedig ha létezett valaha is erős, karizmatikus Vezető, ő az volt. Mintha az érzelemátvitel freudi szabálya munkálna itt is: azért, hogy az egyének „túljussanak magukon”, hogy a képvisleti politika passzivitásából kitörve maguk is közvet-

41 A „közvetlen demokráciát” illetően tanulságos Svájc esete. Gyakran említik elismerően, hogy „a világon ez az ország jutott el a legközelebb a közvetlen demokrácia megvalósításához” – ám épp a „közvetlen demokrácia” általa alkalmazott formái (népszavazások, helyi népi kezdeményezések stb.) miatt adott csak 1971-ben szavazójogot a nőknek, miattuk tudta néhány évvel ezelőtt megakadályozni minaretek építését, miattuk nem hajlandó állampolgárságot adni a vendégmunkásoknak stb. Ráadásul a népszavazások megszervezésének van egy különös vonása: a kitöltendő szavazólappal együtt mindenki kap egy kis tájékoztató füzetet arról, mit „javasol” a kormány, hogyan szavazzon a polgár. Azt már nem is említve, hogy Svájcban, a közvetlen demokrácia e mintaországában működik a döntéshozás egyik legkevésbé transzparens mechanizmusa: nagy stratégiai döntéseket nyilvános vitában részt nem vevő, a nyilvánosság ellenőrzése alatt nem álló tanácsok hoznak.

len politikai szereplők legyenek, szükséges hivatkozniuk egy Vezetőre, akinek köszönhetően Münchhausen báró módjára saját hajuknál fogva ki tudják ráncigálni magukat a mocsárból, egy Vezetőre, akinek „tudnia kell”, mit is akarnak. Beszélgetőkönyvükben Alain Badiou és Elisabeth Roudinesco ezért mutattak rá joggal arra, hogy noha a horizontális hálózati szerveződés csakugyan megsemmisíti a klasszikus értelemben vett Urat, ugyanakkor létrehozza az uralom új, a klasszikus értelemben vett Úr által gyakoroltnál sokkal erősebb formáit. Badiou azt a tételt képviseli, hogy az alattvalónak szüksége van Úrra, hogy az „emberi állat” fölé emelkedhessék, hűséget tanúsíthasson valamilyen Igazság-Esemény iránt:

ROUDINESCO: Alapjában véve az úr pozícióját vesztettük el a pszichoanalitikusok társadalmában, amiből a kis főnökök profitáltak.

AESCHIMANN: Mit ért azon, hogy „úr”?

ROUDINESCO: Az úr pozíciója megengedi az érzelmátvitelt: *előzetes követelmény* a pszichoanalistával szemben, hogy *tudja*, mit fog felfedni az analizált. Enélkül szinte lehetetlen a szenvedés eredetének a kutatása.

AESCHIMANN: Csakugyan át kell mennünk az úr restaurációján?

BADIOU: Az úr az, aki segít az egyénnek szubjektummá válni. Ha ugyanis elismerjük, hogy a szubjektum az egyén és az univerzalitás közti feszültségben alakul ki, akkor ahhoz, hogy ha-

ladjon az útján, nyilvánvalóan szüksége van közvetítésre, s így tehát autoritásra. Az úr krízise az alattvaló krízisének logikus következménye, és a pszichoanalízis nem menekült meg ettől. Igaz, hogy meg kell újítani az úr pozícióját, de az nem igaz, hogy akár az emancipáció perspektívájából figyelmen kívül hagyhatjuk – főleg ebből a perspektívából nem tehetjük meg.

ROUDINESCO: Amikor az úr eltűnik, a főnök, az autoritarizmus lép a helyébe, s ennek előbb vagy utóbb mindig fasizmus a vége – a történelem, sajnos, ezt bebizonyította nekünk.⁴²

S Badiou habozás nélkül, nem foglalkozva „demokrati-
kus” érzékenységünkkel, szembesít bennünket az Úr szerepének a szükségességével:

Meggyőződése, hogy újra kell alapítanunk a vezető elsőleges funkcióját a kommunista folyamatban, bármelyik szakaszában legyünk is. A két döntő epizód, amelyben nem bizonyult kielégítőnek a vezetés, a párizsi kommun és a nagy proletár kulturális forradalom volt (az előbbiben nem volt méltó vezető, leszámítva Dombrowskit, akinek szigorúan a katonai szférára kor-

42 Alain Badiou/Elisabeth Roudinesco: „Appel aux psychanalystes. Entretien avec Eric Aeschimann”, *Le Nouvel Observateur*, 19 April 2012 (<http://www.psychanalyse.et.ideologie.fr/courrier/appelauxpsys.html>).

látozódott a tevékenysége; az utóbbi esetében Mao már túl idős és fáradt volt, a kulturális forradalom hívei pedig ultrabaloldalisággal fertőzöttek). Ez komoly lecke volt.

A vezetők elsődleges fontossága nem összeegyeztethető az uralkodó „demokratikus” légkörrel: ezért bonyolódott elkeseredett harcba vele (végtére is az ideológiával kell kezdeni). A lacani zsargonban beszélőkkel foglalkozva az „Úr alakjáról” beszélek. Militánsokkal foglalkozva „diktatúrát” emlegetek (a Carl Schmitt-i értelemben). Amikor pedig munkásokkal, akkor a „tömeg vezetőjéről” beszélek stb. Azért teszek így, hogy gyorsan megértsenek.⁴³

De valóban így áll-e a helyzet? Valóban a (potenciálisan „totalitárius”) „főnök”-e az Úr egyedüli alternatívája? A pszichoanalízisben az Úr definíció szerint imposztor, s az analitikus folyamat értelmé felbontani az érzelmátvitelt az Úr *mint* „tudónak/tudottnak feltételezett szubjektum” felé – az analízis végeredménye magával vonja a tudónak/tudottnak-feltételezett-szubjektum bukását. Jacques-Alain Miller (mint analitikus), bár helyesli ezt a bukást, mégis egyetért Badiou-val abban, hogy a politika tartománya az Úr diskurzusának a tartománya. Fel fogásbéli különbségük abból adódik, hogy Badiou az Úr iránti teljes elkötelezettséget választja, Miller pedig cinikus távolságtartást javasol tőle: a pszichoanalista

az ironikus pozícióját foglalja el, aki gondosan ügyel arra, hogy ne folyják bele a politika tartományába. Úgy cselekszik, hogy a látszatok a helyükön maradnak, miközben gondoskodik arról, hogy a gondjaira bízott alattvalói ne vegyék őket *valóságosnak*... valahogyan rá kell vennünk magunkat, hogy továbbra is *rászedjenek* (becsapjanak) bennünket. Lacan talán így fogalmazna: „tévednek a meg nem tévesztettek”: ha nem cselekszünk úgy, mintha valóságok lennének a látszatok, ha nem engedjük zavartalanul hatni őket, akkor rosszabbra fordulnak a dolgok.⁴⁴

El kell utasítanunk ezt a közös premisszát: a radikális emancipatorikus politika axiómája, hogy *nem* az Úr a társadalmi életünk végső horizontja, hogy képesek vagyunk nem az Úr alakja által egyben tartott közösséget alkotni. E nélkül az axióma nélkül voltaképpeni értelemben vett kommunista politika sincs, legfeljebb a létező rend pragmatikus jobbításáról beszélhetünk. Ugyanakkor azonban megszívlelendő a pszichoanalízis leckéje: egyedül az érzelmátvitelen át vezet út a felszabaduláshoz, s ezért elkerülhetetlen az Úr alakja. Így hát félelmet nem ismerve kövessük Badiou javaslatát: ahhoz, hogy valóban felébredszünk egyéneket dogmatikus „demokratikus szenderegésükből”, a képvisleti demokrácia intézményesített formáinak valóvak engedelmeskedésből, nem elegendő megannyi felszó-

43 Személyes közlés (2013. április).

44 Az idézet forrása Nicolas Fleury: *Le réel insensé: Introduction à la pensée de Jacques-Alain Miller*, Paris: Germina, 2010, 93–4. o.

lítást intézni a közvetlen önszerveződésre: szükség van az Úr új alakjára. Hadd idézzük itt Arthur Rimbaud nevezetes sorait az *À une raison* („Egy értelemhez”) című versből:

Csak egyszer dobban a dobra az ujjad, mind fölrajzik
a hang, s kezdődik az új harmónia.

Csak egyet lépsz, új férfiak állnak elő, s indulnak előre.
Fejed elfordul: az új szerelem! S ha visszafordul: az
új szerelem!⁴⁵

Egyáltalán semmi inherensen „fasiszta” sincs e sorokban. A politikai dinamika legfőbb paradoxona az, hogy szükség van Úrra, aki kihúzza az egyéneket tehetetlenségük mocsarából, és motiválja őket a szabadságért vívott önmeghaladó, emancipatorikus harc vállalására. Ma, a jelen szituációban tehát egy baloldali Thatcherre van szükségünk, egy vezetőre, aki ellenkező előjellel ismételné meg Thatcher gesztusát, átformálva a politikai elit fő eszmei áramlatokat képviselő tagjai által egyformán elfogadott előfeltevések egész terepét. Ezért is kellene a – Saroj Giri elnevezésével – „anarchikus horizontalizmus”, a hierarchikus struktúrák iránt táplált gyanakvás ideológiáját elutasítva szégyenkezés nélkül újra megfogalmaznunk az „élcsapat” gondolatát: a haladó mozgalom egy része a vezetést átvéve mobilizálja a többi részt:

45 Rónay György fordítása. (<http://mek.oszk.hu/04400/04407/index.phtml>).

Ha a konszenzus és a horizontalizmus nem akar megrekedni a kváziliberális egók dajkálásának a stádiumában, akkor képesnek kell lennünk vázolni, hogyan vehetnek részt a politikum szubsztantívabb, a vertikalizmust is magában foglaló fogalmának kialakításában. Ez talán megfelelőbb útja a kommunista politika újraélesztésének, mint politikailag korrekt módon esküt tenni a horizontalizmusra és a konszenzusra.⁴⁶

Giri az oaklandi OWS Szóvivői Tanácsát, a Közgyűléstől független testületet veszi példaként:

e független testület, amely nem tévesztendő össze a mozgalommal, hozza és valósítja meg a legfontosabb döntéseket: a demokratikus döntéshozatal megsértését jelenti-e a vertikalizmus(kezdemény), vagy pedig a horizontalizmus természetes működéséből fakadó, azaz a horizontalizmust, a horizontalizmus igazságát kibontó vertikalizmusról van-e szó? ... *a mozgalom számára utat mutató kisebbség nem egyenlő az eldologiasodott szubjektivitással.*⁴⁷

Ugyanez érvényes az úgynevezett „extrém” taktikára, amely lehet kontraproduktív, de radikalizálhatja is a tárogatók széles körét: „A radikális kisebbség tetteit meg-

46 Saroj Giri: „Communism, Occupy and the Question of Form”, *Ephemera*, Vol. 13(3), 594. o.

47 Uo., 595. o.

jelenítő efféle gyakorlatok nem széteséshez, hanem magasabb rendű forradalmi egységhez vezetnek.”⁴⁸

„SZÜKSÉJOG”

Mi is hát ennek az Úrnak az elemi gesztusa? Meglepő módon Hegel kínálgatik kalauzként. Kezdjük a „szükséjogról” (*Notrecht*) adott elemzésével:⁴⁹

127. § A természetes akarat érdekeinek a *különössége*, egyszerű *totalitásukba* összefoglalva, a személyes létezés mint *élet*. Ezt a *végő veszélyben* és a másvalaki jogos tulajdonával való kollízióban *szükséjog* [*Notrecht*] illeti meg (nem mint méltányosság, hanem mint jog), mert az egyik oldalon a létezés végtelen sérelme, s így a teljes jogtalanság, a másikon pedig csak a szabadság egyes ember korlátolt létezésében bekövetkező megsértése áll, de ez utóbbi esetben elismerik magát a jogot és a csak *ebben* a tulajdonban sérelmet szenvedő jogképességét.

48 Uo., 590. o.

49 A Hegel *Notrecht*-jére való utalásért itt mondok köszönetet Costas Douzinasnak, aki a „The Right to Revolution?” című hozzászólásában fejtette ki a gondolatot a londoni Birkbeck School of Law által szervezett, a *The Actuality of the Absolute* című Hegel-kollokviumon (2013. V. 10–12.). Az idézeteket Szemere Samu magyar fordítása alapján, azt némileg módosítva közöljük.

Megj. A szükséjjogból folyik a kompetencia jótette, ti. hogy egy adósnak meghagyják a kéziszerszámaikat, mezőgazdasági felszerelését, ruháit, egyáltalán annyit vagyonából, azaz a hitelező tulajdonából, amennyit megélhetéséhez, sőt rangjához illő megélhetéséhez szükségesnek tartanak.

Függelék. Az életnek mint a célok összességének joga van az elvont joggal szemben. Ha pl. egy kenyér lopása révén sikerül eltengődni, ez megsérti ugyan egy ember tulajdonát, de helytelen lenne ezt a cselekedetet közönséges lopásnak tekinteni. Ha az életben veszélyeztetett embernek nem volna megengedve, hogy így járjon el önfenntartása érdekében, akkor jognélkülként volna meghatározva, életének elvitatása pedig egész szabadságának tagadása volna...

128. § A szükség feltárja mind a jog, mind a jólét végességét és ezzel esetlegességét – a szabadság elvont (a különös személy egzisztenciáját nem megtestesítő) létezését és a különös akaratnak (a jog általánosságával nem bíró) szféráját.

Hegel itt nem a humanitárius megfontolásokról beszél, amelyeknek meg kellene zaboláznuk legalista buzgalmunkat (ha a nyomorgó apa kenyeret lop éhező gyereknek, tanúsítsunk könyörületet és megértést, ha megszegi is a törvényt). E megközelítés hívei a szenvedés elleni küzdelemre korlátozzák buzgalmukat, érintetlenül hagyva a szenvedésnek helyet adó gazdasági-jogi építményt, s csak azt demonstrálják, hogy „minden véresszájú csaholásuk

és humanista pöffeszkedésük ellenére – azokat a társadalmi feltételeket, amelyek között a burzsoázia uralkodik, a történelem végső termékének, netovábbjának tartják”⁵⁰ – e marxi jellemzés tökéletesen illik a mai humanitáriusan gondolkodókra, például Bill Gatesre. Hegel ellenben alapvető törvényes jogról, olyan jogról beszél, amely *mint jog* felülmúlja a többi konkrét törvényes jogot. Másképp fogalmazva: nem egyszerűen az élet igényei és a jogok törvényes rendszere által szabott korlátok konfliktusával van dolgunk, hanem minden formális jogot meghaladó (az élethez fűződő) joggal, azaz *a jogok szférájához szervesen hozzátartozó konfliktussal*, amely elkerülhetetlen és *szükségszerű*, amennyiben annak jelzésére szolgál, hogy maga a törvényes jogok rendszere véges, inkonzisztens és „absztrakt” természetű. „Ha az életben veszélyeztetett embernek nem volna megengedve, hogy így járjon el [például élelmet lopjon] önfenntartása érdekében, akkor *jognélküliségként volna stigmatizálva*.”⁵¹ Hadd hangsúlyozzam még egyszer: nem az a lényeg, hogy a jogos lopásért kirótt büntetés az életétől fosztaná meg az érintettet, hanem az, hogy kizárná őt a jogok tartományából, azaz a törvény, a jogrend tartományán kívül élt puszta életre kárhoztatná. Másképp fogalmazva: ez a büntetés magától *attól a jogától* fosztja meg az érintettet, hogy *lehessenek jogai*. Tovább-

50 Marx 1852. III. 5-ei levele Joseph Weydemeyerhez, MEM 28/480. o.

51 A Žižek által használt Hegel-fordítás a *bestimmt* szót érti „stigmatizált”-ként – a ford.

bá az idézett *Megjegyzés* az adós helyzetére alkalmazza ezt a logikát, mondván, meg kellene engedni neki annyit megtartani erőforrásaiból, amennyi mindenképpen szükségesnek számít ahhoz, hogy ne a merő túlélés szintjén tengesse tovább az életét, hanem „a saját társadalmi szintjén” – ez ma teljesen releváns igény a Görögországhoz hasonló eladósodott országok elszegényedett többségének a helyzete tekintetében. A kulcskérdés azonban itt a következő: univerzalizálhatjuk-e ezt a szükségjogot, egy egész társadalmi osztályra és annak egy másik osztály tulajdona ellen irányuló cselekedeteire is? Bár Hegel nem teszi föl közvetlenül ezt a kérdést, igenlő válasz adódik a „csőcselékről” mint olyan osztályról vagy csoportról adott leírásából, amelynek a kizárása a társadalmi elismerés tartományából *szisztematikus*:

244. § *Függelék*: A természet ellen senki sem érvényesíthet valamilyen jogot; de a társadalom állapotában a nélkülözés azonnal egyik vagy másik osztály ellen elkövetett jogtalanság formáját ölti.

Ilyen helyzetben, amelyben emberek egész osztályát szisztematikusan az emberhez méltó élet szintje alá kényszerítik, nem megengedni nekik, hogy tegyenek „lépéseket önmaguk megőrzésére” (ami ebben az esetben csakis a legális rend elleni nyílt lázadást jelentheti), *a jog nélkülieként való stigmatizálásukat* jelenti. Röviden: ebben a Hegel-olvasatban nem kevesebbet kapunk, mint egy maoista Hegelt, olyan Hegelt, aki azt mondja nekünk, amit Mao

mondogatott az ifjúságnak a kulturális forradalom kezdetén: „*Jogos lázadni!*” Ez az igazi Úr leckéje.

Az igazi Úr nem fegyelmez és tilt. Nem azt üzeni, hogy „nem teheted”, nem is azt, hogy „meg kell tenned”; az üzenete a felszabadító „képes vagy rá”. De mire „képes”? Megtenni a lehetetlent, illetve ami a létező konstelláció koordinátaiban lehetetlennek látszik. Ez pedig ma olyasmit jelent, ami nagyon pontosan körülhatárolható: képes vagy a kapitalizmuson és a liberális demokrácián mint életünk végső keretén túl gondolkodni. Az Úr a fokozatosan eltűnő közvetítő, aki visszaad téged magadnak, aki átad téged szabadságod feneketlen mélységének: egy igazi vezetőt hallgatva fedezzük fel, mit akarunk (vagy inkább amit mindig is akartunk, csak nem tudtunk róla). Azért van szükség Úrra, mert közvetlenül nem tudunk hozzáférni a szabadságunkhoz – ahhoz, hogy hozzáférjünk, kívülről kell lökést kapnunk, mert „természetes állapotunk” a Badiou által „emberi állatnak” nevezett lény tehetetlen hedonizmusának állapota. Itt az az alapul szolgáló paradoxon, hogy minél inkább „Úr nélküli szabad egyénekként” élünk, annál inkább leszünk valójában nem-szabadok, a lehetőségek létező keretének a foglyai: egy Úrnak kell szabadságba tuszkolnia-szekálnia bennünket.

Udi Aloni *Art/Violence* című, Juliano Mer Khamis, a Dzsenini Szabadság Színház alapítója emlékének szentelt dokumentumfilmjében egy fiatal palesztin színészről leírja, mit jelentett Juliano neki és kollégáinak: megadta a szabadságukat, azaz tudatosította bennük, hogy mit ké-

pesek tenni, új lehetőséget tárt eléjük, a menekülttáborban született hontalan gyerekek elé. Ez a hiteles Úr szerepe: amikor félünk valamitől (és a halálfélelem a végső félelem, amely szolgává tesz bennünket), ilyesmit mond egy igazi barát: „Ne félj, nézd, én megteszem azt, amitől te félsz, és ingyen teszem meg: nem azért, mert kénytelen vagyok, hanem mert szeretlek – nem félek!” Megteszi, ezzel szabaddá téve bennünket, *in actu* demonstrálva, hogy meg lehet tenni, hogy meg tudjuk tenni, hogy nem vagyunk szolgák...

Obama első elnökválasztási kampányában alkalmazott szlogenjéből kihallható volt az autentikus Úr hangja: „Yes, we can” – ez a frázis új lehetőséget nyitott meg az elhangzásával. De, vetheti föl valaki, formailag nem valami hasonlót csinált-e Hitler is? Nem azt üzent-e a német népnek, hogy „igen, képesek vagyunk” meggyilkolni a zsidókat, szétzúzni a demokráciát, rasszista módon cselekedni, megtámadni más nemzeteket? A közelebbi elemzés rögtön kihozza a különbséget: Hitler távolról sem hiteles Úr volt, hanem csupán egy populista demagóg, aki gondosan játszott a nép homályos vágyaival. Mintha Steve Jobs hírhedt jelmondatát követte volna ebben: „Az emberek gyakran nem tudják, mit akarnak, amíg meg nem mutatod nekik.” Mindannak ellenére azonban, amit okkal kritizálunk Jobs tevékenységeiben, abban, ahogyan ő értette a mottót, majdnem hiteles Mester volt. Amikor megkérdezték, mennyire vizsgálja az Apple a vásárlói igényeket, így válaszolt: „Semennyire. Nem a felhasználók dolga

tudni, mit akarnak... azt találjuk ki, amit mi akarunk.”⁵² Figyeljük meg a gondolatmenet meglepő fordulatát: miután tagadta, hogy a vásárlók tudják, mit akarnak, Jobs nem a várt, közvetlen megfordítással folytatja a mondatot – „A mi feladatunk [ti. a kreatív kapitalistáké] kitalálni mit akarnak a vásárlók, s a piacon »megmutatni« nekik.” Ehelyett így folytatja: „azt találjuk ki, amit *mi* akarunk”. Így viselkedik egy igazi Úr. Nem arra próbál meg rájönni, mit akarnak az emberek; egyszerűen a saját vágyának engedelmeskedik, s az embereké a döntés, hogy követik-e vagy sem. Másképp fogalmazva: hatalma a vágya iránti hűségéből, a vágyból nem engedésből fakad. Ebben rejlik a különbség az igazi Úr és, mondjuk, a sztálinista vezető között, aki azt színleli, hogy (magánál a népnél is jobban) tudja, mit akar valóban a nép (mi valóban jó a számára), s aztán kész azt akaratauk ellenére is rájuk kényszeríteni.

52 Indiában nyomorúságosan élő intellektuális munkások ezreit foglalkoztatják az úgynevezett „like-farmok”: (nyomorúságos) fizetésük fejében egész nap számítógép előtt ülnek, és vég nélkül nyomogatják a „like” gombot olyan weboldalakon, amelyek arra kérik a látogatókat vagy felhasználókat, hogy egy-egy kérdéses termék esetében klikkeljenek a „like”-ra vagy a „dislike”-ra. Ily módon annak a látszata idézhető elő mesterségesen, hogy egy termék nagyon népszerű, ami a megvásárlására (de legalábbis érdeklődésre) csábíthatja a tudatlan jövőbeli vásárlót, aki azt a logikát követi, hogy „kell legyen benne valami, ha olyan sok felhasználó elégedett vele”. Ennyit a felhasználói visszajelzések megbízhatóságáról. (Saroj Girinek [Újdelhi] tartozom köszönettel ezért az információért.)

Hegelnek az Úr helyzetének feloldhatatlanságára adott megoldása – legyen egy (a királyhoz hasonló), pusztán a nevére redukálódó Úr, valamiféle tisztán szimbolikus, a szerepéhez szükséges tényleges tulajdonságoktól teljesen elválasztott autoritás, olyan egyeduralkodó, akinek egyetlen funkciója aláírni a szakértők által előkészített javaslatokat – nem tévesztendő össze a „Legyen egy Urunk, akiről mindannyian tudjuk, hogy idióta” cinikus álláspontjával. Nem csálhatunk így, mert választanunk kell: nem vesszük valójában komolyan az Úr alakját (s ebben az esetben az Úr egyszerűen nem működik performatívan), vagy pedig – közvetlen, tudatos iróniánk dacára, amely végül az Úr tényleges megvetésévé is fejlődhet – komolyan vesszük az Urat abban, ahogyan cselekszünk. Ez utóbbi esetben egyszerűen az el nem ismerés esetével van dolgunk („nagyon jól tudom, de”): ironikus távolságtartásunk része az Úr-alakhoz fűződő, érzelemátvitelt magában foglaló viszony-nak; olyan szubjektív illúzióként működik, amely képessé tesz bennünket elviselni az Urat – ami annyit tesz, hogy azt színleljük, nem vesszük komolyan az Urat, azért, hogy elviselhessük, hogy az Úr csakugyan a mi urunk.

Hasonló csalási mechanizmust jelent elfogadni a politikai Úr alakja iránti szükségletet, de azt állítani, hogy egy ilyen alaknak csak kollektív megfontolási folyamatot követően szabad megengedni, hogy színre lépjen: nem lehet közvetlenül felkérni az Urat, hogy hozza el a megoldást, amikor az emberek zsákutcában találják magukat. Ebben az esetben csak egy diktátort kapunk, aki valójában nem tudja, mit tegyen. Az embereknek először is egyesíteniük

kell az akaratukat egy bizonyos program mellett felsorakozva, csak utána engedhetik meg az Úr-alaknak, hogy vezesse őket a programjukban körvonalazott úton. Bármennyire logikusnak tűnjék is, az efféle elképzelés a kicsit fogja a ló elé: mint már taglaltam, az igazi vezetők nem azt teszik, amit az emberek akarnak vagy terveznek, hanem ők mondják meg nekik, hogy mit akarnak, s az emberek csak a vezetők révén valósítják meg, amit akarnak. Ebben rejlik az igazi politikai vezető tette: miután meghallgatják, hirtelen felismerik az emberek azt, amiről mindig is tudták, hogy akarják – az Úrra figyelésük világítja meg számukra saját pozíciójukat, teszi képessé őket önmaguk, saját legbenső szükségletük felismerésére a számukra javasolt programban.

De a hiteles úr nem feltétlenül vezető. Marek Edelman (1919–2009) zsidó-lengyel politikai és társadalmi aktivista volt. A második világháború előtt a (cionista programot ellenző) Lengyelországi Általános Zsidó Munkásszövetségben tevékenykedett; a háború alatt társaival együtt megalapította a zsidó Harci Szervezetet, részt vett az 1943-as varsói gettólázadásban (melynek Mordechaj Anielewicz halálát követően a vezetője lett) és az 1944-es varsói felkelésben is. A háború után neves szívgyógyász lett; az 1970-es évektől együttműködött a Munkásvédelmi Bizottsággal; a Szolidaritás tagjaként részt vett az 1989-es kerekasztal-tárgyalásokon. A lengyelországi antiszemitizmus ellen küzdő Edelman egész életében anticionista maradt: egy 1985-ös interjújában „elveszett ügynek” nyilvánította a cionizmust, és megkérdőjelezte Izrael élet-

képességét. Élete vége felé nyilvánosan védelmébe vette a palesztin ellenállást, fenyegető veszélynek mondvá, hogy a zsidó önvédelem, amelyből ő maga is kivette a részét, egy ponton túl elnyomássá válik. 2002 augusztusában nyílt levelet írt a palesztin ellenállás vezetőinek: noha bírálta a palesztin öngyilkos merényletek gyakorlatát, hangneme felbőszítette az izraeli kormányt és a sajtót, hiszen a bajtársi szolidaritás szellemében fogalmazta a levelet az ellenállás egykori harcosa és a zsidó felkelés egyik hajdani vezetője – egy olyan felkelésre, amely ugyanolyan elkésredett volt, mint a palesztinoké a megszállt területeken. Emiatt Edelman sohasem részesült semmilyen hivatalos, a hősiességét elismerő izraeli kitüntetésben; amikor Jichak Rabin miniszterelnökként Lengyelországba látogatott, nem volt hajlandó kezét fogni Edelmannel, a varsói repülőtéren őt fogadó delegáció tagjával (mondván, nem akar bundistával parolázni).⁵³ Edelmant „öngyűlölő zsidónak” minősíteni a végső obszcenitás lett volna, tekintettel arra, hogy egy bizonyos etikai álláspontot testesít meg, amellyel ma nemigen találkozni: tudta, mikor cselekedjék (a németek ellen), tudta, mikor nyilatkozzék meg nyilvánosan (a palesztinok mellett), mikor köteleződjék el politikailag (a Szolidaritás mellett), s mikor legyen csak úgy jelen. Amikor felesége és gyermekei emigráltak az egyre erőteljesebb 1968-as antiszemita kampány hatására, ő úgy döntött, Lengyelországban marad, az auschwitzi

53 Ezt az információt Shulamith Aloni osztotta meg velem, aki a Rabin-kormány oktatási minisztereként volt az izraeli küldöttség tagja.

tábor lerombolt épületeinek a köveihez hasonlítva magát: „Végtére is itt kellett maradnia valakinek azokkal együtt, akik itt pusztultak el.” Ez mindent elmond: végső soron a puszta és elnémított jelenléte számított, nem a deklarációi – Edelman jelenlétének a tudata, „ittlétének” a puszta ténye tette szabaddá az embereket.

APPENDIX

Nota bene!

A „*nota bene*” két jelentése – „különösen figyelj meg, jól jegyezd meg” (a helyes jelentés) és a „jó éjszakát” (a „*nota*” téves értésén – „éjszaka” – alapuló hamis jelentés) – pontosan mutatja meg az ideológiakritika mai sorsát. Korunkban, a cinikus indifferencia korában így szól az ideológiakritika üzenete: „Jól jegyezd meg, amit mondok neked, ébredj rá a valóságra!” A válasz pedig gyakran így hangzik erre a felszólításra: „Uncsi vagy, megyek is aludni, jóccakát!” Hogyan törjük meg e dogmatikus szendergést, hogyan jussunk el a „jóccakáttól” addig, hogy „hallgatom, amit mondasz nekem”?

Attól olyan nehéz ez, hogy az ideológiai álmok nem egyszerűen ellentétesek a valósággal, hanem strukturálják a valóságot (illetve amit valóságként tapasztalunk meg). Ha azonban fantázia strukturálja azt, amit mi valóságként tapasztalunk meg, s ha a fantázia akként a hálóként szolgál, amely megvéd bennünket attól, hogy közvetlenül maga alá gyűrjön a nyers Valós, akkor *maga a valóság mű-*

köddhet a Valóssal való szembetalálkozástól óvó menedékként. Az álom és a valóság szembeállításában a fantázia a valóság oldalán van, és az álmainkban találkozunk szembe a traumatikus Valóssal. Nem az álmok valók tehát annak, aki képtelen elviselni a valóságot, hanem inkább a valóság maga való azoknak, akik nem tudják elviselni az álmaikat (amelyekben a Valós ad hírt magáról). Ezt a tanulságot vonja le Lacan abból a nevezetes álomból, amelyről Freud az *Álomfejtés*-ben tudósít: egy apa megbízott egy öregembert, hogy virrasszon halott fia mellett; az öreg álomba szunnyadt a virrasztás közben, „az apa pedig azt álmodta, hogy gyermeke mellette áll, megfogja a karját és szemrehányóan suttogja: Apám, nem látod, hogy elégek?”¹ Erre az apa felébred, s észreveszi, hogy „egy ledőlt gyertyától megégett a takaró és a drága halott egyik karja”. Miért ébredt fel tehát az apa? Azért, mert olyan erős füstszag lett, hogy lehetetlen volt e szagot beleillesztve tovább álmodni a hirtelen szövődött álmot? Lacan sokkal érdekesebb olvasatot javasol: nem a külső valóságból behatoló jel ébresztette fel a szerencsétlen apát, hanem annak az elviselhetetlenül traumatikus karaktere, amivel szembesülnie kellett álmában – ha „álmodni” annyit tesz, mint fantáziálni a Valóssal való szembesülés elkerülése céljából, akkor elmondható, az apa szó szerint azért ébredt fel, hogy tovább álmodhasson. A következő volt a forgatókönyv: amikor megzavarta szendergését a füst, az apa olyan ál-

mot konstruált, amely beillesztette az álomba a zavaró elemet (a füstöt/tüzet), hogy tovább aludhasson; az álmában azonban olyan traumával szembesült (a felelősséggel a fia haláláért), amely jóval erősebb volt a valóságnál, így tehát ráébredt a valóságra, hogy elkerülje a Valóst.

Ez azt jelenti, hogy nem a valóság, hanem az álmaink kritikájával kellene kezdődnie az ideológiakritikának. A forradalmi álmodás művészete döntő szerepet játszhat forradalmat megelőző időkben. Az efféle álmodozás nem korlátozódik csupán radikális erőkre: sokat tanulhatunk abból is, ahogyan a konzervatív vagy liberális történelmi szereplő eltorzított módon elképzei az emancipatorikus Esemény fenyegető árnyát. Még virtuális Esemény is hagyhat nyomokat, szolgálhat kétértelmű hivatkozási pontként – ezért érdekes Christopher Nolan *A sötét lovag – felemelkedés* című Batman-filmje, amely csak az általa elképzelt Eseménnyel a háttérben érthető meg megfelelően. A cselekmény története – némileg leegyszerűsítve – így fest:

A sötét lovag-ban játszódó események után nyolc évvel Gotham Cityben törvény és rend uralkodik: a Dent-törvény által biztosított rendkívüli hatalmi jogosítványok birtokában Gordon hadnagynak sikerült csaknem teljesen felszámolnia az erőszakos bűncselekményeket és a szervezett bűnözést. Mégis büntudat gyöttri amiatt, hogy fedezte Harvey Dent bűntetteit (Dent megpróbálta megölni Gordon fiát – akit Batman mentett meg; eközben Dent szörnyethalt, Batman pedig a Dent-mítosz kedvéért magára vállalta a felelősséget, ezzel megengedve, hogy

1 *Az álmfejtés*, Budapest: Helikon, 1985, 355. o. (Hollós István fordítása.)

Gotham gazembereként démonizálják), és azt tervezi, hogy egy, a Dent tiszteletére szervezett nyilvános rendezvényen leleplezi az összeesküvést, ám meggondolja magát, mondván, a város még nem készült fel arra, hogy meghallja az igazságot. A Batman-szereppel felhagyó Bruce Wayne elszigetelten él a birtokán, vállalkozása pedig az összeomlás szélén áll, miután leállította a fúziós energia kiaknázására irányuló tisztaenergia-programját, mivel megtudta, hogy módosítása esetén nukleáris fegyver gyártására is alkalmas lehet az atommag. Mindeközben a gyönyörű Miranda Tate, a Wayne Enterprises tagja arra biztatja Wayne-t, hogy kezdjen újra társadalmi életet élni, s folytassa filantróp tevékenységét.

Itt jelenik meg az (első) gonosztevő a filmben. Bane, a terroristavezér, aki korábban az Árnyak Szövetségének volt a tagja, megkaparintja Gordon beszédének egy példányát. Bane pénzügyi machinációi a csőd szélére juttatják Wayne vállalatát; Wayne Mirandát bízta meg vállalkozása irányításával, és rövid szerelmi kalandba is bonyolódik vele. (Szerelmi riválisa is támad Selina Kyle, a besurranó tolvaj személyében, aki azért rabol a gazdagoktól, hogy a zsákmányt a szegények között ossza szét, de végül csatlakozik Wayne-hez és a jogrend védelmére felsorakozó erőkhöz.) Amikor megtudja, hogy Bane megszerezte a fúziós magot, Wayne visszatér Batmanként, és szembeáll Bane-nel, aki azt állítja magáról, hogy Ra's al Ghul halálát követően ő vette át az Árnyak Szövetségének vezetését. Bane közelharcban megbénítja és börtönbe zárja Batmant, ahonnan gyakorlatilag lehetetlen a szabadulás:

a börtöntársak elmesélik Wayne-nek az egyetlen ember történetét, akinek sikerült megszöknie, egy, a szükség-szerűség és a pusztító akaraterő által vezérelt gyermekét. Miközben a bebörtönzött Wayne fölépül sérüléseiből, és nagy erőfeszítések árán újra Batman lesz belőle, addig Bane-nek sikerül különálló városállammá tennie Gotham Cityt. Először a föld alá csalogatja a gothami rendőrség állományának a nagy részét, ahol csapdába ejti őket; majd pedig elkezd sorban felrobbantani a Gotham Cityt a szárazfölddel összekötő hidakat, s bejelenti, hogy a sziget elhagyására irányuló bármely próbálkozás Wayne bombává átalakított fúziós magjának a detonációjához fog vezetni.

Itt jutunk el a film kulcsmozzanatához: Bane hatalomátvételét elsöprő erejű politikai-ideológiai offenzíva kíséri. Bane nyilvánosan felfedi Dent halálának a körülményeit, és szabadon engedi a Dent-törvény értelmében bebörtönzötteket. Miután elítéli a gazdagokat és hatalmasokat, megígéri, hogy helyreállítja a köznép hatalmát, felszólítva őket arra, „vegyétek vissza a városotokat”. Bane-ről kiderül, hogy „az Occupy Wall Street mozgalom végsőkéig elszánt híve, aki arra szólítja fel a 99 százalékot, hogy erejüket egyesítve buktassák meg a társadalmi eliteket”.² A továbbiakban azt látjuk, hogyan ábrázolja a film a néphatalmat:

2 Tyler O'Neil, "Dark Knight and Occupy Wall Street: The Humble Rise", *Hillsdale Natural Law Review*, 21 July 2012, <http://hillsdalenaturallawreview.com/2012/07/21/dark-knight-and-occupy-wall-street-the-humble-rise/>.

a gazdagokat rövid tárgyalás után, kirakatperekben elítélik, majd kivégzik, a bűn- és gáztettek ülnek tort stb.

Wayne-nek néhány hónap múlva sikerül megszöknie a börtönből, Batmanként visszatér Gothambe, és barátokat toboroz, hogy segítsenek neki felszabadítani a várost és hatástalanítani az időzített fúziós bombát. Batman összecsap Bane-nel, s ezúttal legyőzi, Miranda azonban közbelép, és leszúrja Batmant, felfedve, hogy ő Talia al Ghul, Ra lánya: ő volt az a gyerek, akinek sikerült kiszabadulnia a börtönből, s Bane volt az, aki segített neki ebben. Miután előadja, hogy be akarja végezni apja művét, azaz le akarja rombolni Gothamet, Talia kerekedik. Az ezt követő zűrzavarban Gordonnak sikerül elérnie, hogy a bombát ne lehessen távirányítással felrobbantani, közben Selina megöli Bane-t, s így Batman üldözőbe veheti Taliát. Megpróbálja arra kényszeríteni a nőt, hogy vigye a bombát a fúziós kamrába, ahol hatástalanítható, de a nő vízzel árasztja el a helyiséget. Talia az útról lesodródó kamionban leli a halálát, Batman pedig kiviszi a bombát a város határain túlra, az óceán fölé felrobbantja, s a jelek szerint maga is életét veszti a robbanásban.

Batmant ezúttal hősként ünneplik, mint akinek az áldozata megvédte Gotham Cityt, Wayne-ről pedig úgy hiszik, meghalt a zavargásokban. A Wayne-birtok felosztását követően a hűséges komornyikja, Alfred megpillantja egykori gazdáját és Selinát egy firenzei kávéházban, Blake, a becsületes fiatal rendőr pedig, aki tisztában van Batman kilétével, megöröklí a Denevérbarangot. Röviden: „Batman elhárítja a katasztrófát, sértetlen marad, és

normális életet élve folytatja, valaki más pedig a helyébe lép a rendszer védelmében.”³

BATMAN, JOKER, BANE

Az első kulcsot a befejezés ideológiai támasztékaihoz Alfred, a komornyik adja, aki Wayne temetésén (kvázi) felolvassa Dickens művének, a *Két város regényé*-nek záró sorait: „Amit most teszek, sokkal, de sokkal jobb mindennél, amit valaha ismertem; és mindennél, amit valaha ismertem, jobb lesz a rám váró pihenés.”⁴ Egyes filmkritikusok úgy vették, arra utal ez az idézet, hogy

a film a nyugati művészet csúcsaira tör... A film az amerikai hagyomány szívét veszi célba: a nemes önfeláldozás eszményét a köznép érdekében. Batmannek meg kell alázkodnia ahhoz, hogy megdicsőüljön, és életéről lemondva új életet találjon... Végső soron Krisztus-alaként Batman mások megmentéséért feláldozza magát... a film elsősorban nem az egyik politikai filozófiát ünnepli a másikkal szemben, hanem a nyugati civilizáció központi premisszáját jeleníti meg.⁵

3 R. M. Karthick, „The Dark Knight Rises a „Fascist”?”, *Society and Culture*, 21 July 2012, <http://wavesunceasing.wordpress.com/2012/07/21/the-dark-knight-rises-a-fascist/>.

4 Sónvágó Katalin fordítása.

5 Tyler O’Neil, i. m.

S ebből a perspektívából csakugyan mindössze egy lépést kell megtenni visszafelé Dickenstől a Kálvária Krisztusáig: „Mert aki meg akarja menteni az életét, elveszti, aki pedig elveszti az életét értem, megtalálja. Mert mit használ az embernek, ha az egész világot megnyeri, lelkében pedig kárt vall? Vagy mit adhat az ember váltságdíjúl a lelkéért?” (Mt 16,25 sk.) Batman áldozata mint Krisztus halálának a megisméltése? Nem kompromittálódik-e ez a gondolat a film utolsó jelenetében (amikor Wayne Selinával ücsörög egy firenzei kávézóban)? Nem inkább az az elég közismert blaszfém gondolat-e ennek a vallási megfelelője, hogy Krisztus valójában túlélte a keresztre feszítést, és hosszú, nyugodt életet élt utána (Indiában, sőt bizonyos források szerint Tibetben)? Az utolsó jelenetet csak úgy lehetett volna megmenteni, ha a firenzei kávéházban ücsörgő Alfred ábrándjaként (hallucinációjaként) értelmezzük. A film egy másik dickensi vonása a depolitizált panaszkodás a gazdagok és a szegények közti szakadékról. A film elején, miközben egy exkluzív, felsőosztálybeli gálán táncolnak, Selina Wayne fülébe súgja: „Vihar közeledik, Mr. Wayne. A magafajtaának ideje fedezékbe húzódniuk, mert ha ideér, be fogják látni, hogy hiba volt ilyen nagy lábon élni, miközben nekünk csak morzsák jutottak.” Jonathan Nolan, Christopher testvére és társ-forgatókönyvírója (minden jó liberálishoz hasonlóan) „aggódik” az egyenlőtlenség miatt, s elismeri, hogy ez az aggodalom áthatja a filmet:

a filmben, amely a valóságos világról szól, a tisztességtelenség eszméjét látom ábrázolva. A film teljes egészében arról szól, hogy tetőpontjára hág a tisztességtelenség... A gazdasági méltányosság eszméje beszüremkedik a filmbe, mégpedig két okból. Először is Bruce Wayne milliárdos, s ezért mindenképpen érinteni kell a témát... másodszor viszont sok dolog van az életben, s közéjük tartozik a gazdaság is, ahol sok mindenhez, amit mondanak nekünk, feltétel nélküli bizalommal kell viszonyulnunk, mivel a döntő többség úgy érzi, hogy nincsenek birtokunkban eszközök az események elemzéséhez... Úgy érzem, sem bal-, sem jobboldali perspektíva nem érvényesül a filmben. Egyszerűen csak annak a világnak a becsületes értékelésére és felfedezésére törekszik, amelyben élünk – s ehhez a világhoz a bennünket aggasztó jelenségek is hozzátartoznak.⁶

Noha a nézők tudják, hogy Wayne kőgazdag, többnyire elfelejtik, miből származik a vagyona: fegyvergyártásból és tőzsdepiaci spekulációkból, s Bane tőzsdepiaci ügyletei ezért képesek megsemmisíteni a vállalatbirodalmát. Fegyverkereskedő és spekuláns: ez az igazi titok Batman maszkja mögött. Hogyan birkózik meg vele a film? Az árvaházat finanszírozó jó kapitalista (Wayne) dickensi trópusát felélesztve, s szembeállítva azt a rossz, kapzsi kapitalistával (amilyen Dickensnél Stryver). Az efféle dickensi

⁶ Lásd Christopher Nolan interjút in *Entertainment* 1216 (July 2012), 34. o.

túlmoralizálásban fordítódik le „tisztességtelenségként” a szegények és gazdagok közti gazdasági ellentét – e „tisztességtelenséget” kellene „tisztességesen” elemezni, noha nincs hozzá megbízható kognitív térképünk. Az ilyen „tisztességes” megközelítésmód egy további párhuzamhoz vezet Dickensszel – Jonathan Nolan kertelés nélküli megfogalmazása szerint: „A *Két város regénye* jelenítette meg számomra a legszívfájdítóbban az annyira szerethető és jól felismerhető civilizációt, amely teljesen darabjaira hullott. Az ugyanebben az időszakban Párizsban lejátszódott rémtettekre gondolva nem nehéz elképzelni, hogy meddig fajulhattak volna a dogok.”⁷ A bosszúvágytól vezérelt népfelkelés filmben ábrázolt jelenetei – az őt semmibe vevő és kizsákmányoló gazdagok véreére szomjazó csőcselék – Dickensnek a jakobinus terrorról adott leírásait idézik, s így noha a filmnek úgymond „semmi köze a politikához”, ebből az következik, hogy Dickens regénye „tisztességes”, amikor megszállott fanatikusként ábrázolja a forradalmárokat, így

annak a karikatúráját [nyújtva], ami a valóságos életben a strukturális igazságtalanság ellen vívott ideológiailag elkötelezett harc lenne. Hollywood azt mondja, amit a politikai vezető rétegek akarnak belénk sulykolni: a forradalmárok az emberéletet semmibe vevő brutális teremtmények. Bár a retorikájuk a felszabadulást hirdeti, de valójában folyton ördögi terveket szőnek. Így

7 Karthick, i. m.

tehát bármilyen megfontolások vezéreljék is őket, ki kell iktatni e gondolatokat.⁸

Tom Charity joggal mutatott rá arra, hogy „a filantróp milliárdosok és a megvesztegethetetlen rendőrség ábrázolásával a film védelmébe veszi a hatalom intézményeit”⁹ – aziránt tanúsított bizalmatlanságával, hogy a nép vegye kezébe a dolgokat, a film „egyszerre demonstrálja a társadalmi igazságosság vágyát és a félelmet, hogyan is nézhet ki a valóságban az igazságosság gyakorlása a csőcselék uralma esetén”.¹⁰ Ramakrishnan Karthick az alábbi, nagyon is helyénvaló kérdést teszi fel az előző Batman-film Joker-figurájának rendkívüli népszerűségét illetően: miért viszonyulunk olyan durván Bane-hez, amikor a korábbi filmben olyan elnézőek voltunk a Joker-figurával szemben? A válasz egyszerű és meggyőző:

Az anarchiára, annak a vegytiszta formájában felszólító Joker... kritikusan kiemeli az aktuálisan létező burzsoázia álszentségeit, [de] nézetei nem alkalmasak arra, hogy a tömeg cselekedetekre váltsa őket... Bane viszont

8 Karthick, i. m.

9 <http://edition.cnn.com/2012/07/19/showbiz/movies/dark-knight-rises-review-charity/index.html?iref=obinsite>

10 Forrest Whitman: „The Dickensian Aspects of *The Dark Knight Rises*,” 21 July 2012, http://www.slate.com/blogs/browbeat/2012/07/21/the_dark_knight_rises_inspired_by_a_tale_of_two_cities_the_parts_that_draw_from_dickens_.html.

egzisztenciális fenyegetést jelent az elnyomás rendszerére... Ereje nem merül ki a testi adottságaiban, hanem parancsolni is képes embereknek, képes politikai cél érdekében mobilizálni őket. Ő jeleníti meg az elnyomottak szervezett képviselőjét jelentő élcsapatot, amely vállalja a nevükben a politikai harcot, hogy strukturális változásokat idézzon elő. Az ilyen, a legnagyobb felforgató potenciált tartogató erőt képtelen domesztikálni a hatalom. Ki kell iktatnia.¹¹

Azonban ha hiányzik is Bane-ből a lenyűgöző erő, amely nagyon is megvan a Heath Ledger alakította Jokerben, egy vonásában felülmúlja őt: a feltétlen szeretetben, amely a keménységének a forrása. Egy rövid, de megindító jelenetben Bane elmeséli Wayne-nek, hogyan mentette meg önzetlen szeretetből a szörnyű szenvedések közepette a gyermek Taliát, nem törődve a következményekkel és szörnyű árat fizetve érte (a gyermeket védelmező Bane-t kis híján agyonverték).¹² Karthick tökéletesen jogosan helyezi el ezt az eseményt abban a Krisztustól Che Guevaráig ívelő hagyományban, amely a „szeretet műveként” dicsóítja az erőszakot, ahogyan Che Guevara naplójának nevezetes soraiban olvashatjuk: „Hadd mondjam meg, látsszam bár

nevetségesnek, hogy az igaz forradalmárt a szeretet erős érzése vezérli. Lehetetlen valódi forradalmárt elgondolni e tulajdonság híján.”¹³ Itt nem annyira „Che krisztifikálásával”, mint inkább magának Krisztusnak a „cheizálásával” van dolgunk – Krisztuséval, akinek a Lukács-evangéliumban olvasható „botrányos” szavai („Ha valaki hozzám jön, de nem gyűlöli meg apját, anyját, feleségét, gyermekeit, testvéreit, sőt még a saját lelkét is, nem lehet az én tanítványom”, Lk 14,26) Che nevezetes mondásával egy irányba mutatnak: „Lehetsz ugyan kemény, de maradj mindig lágy!” Az a kijelentés, hogy „az igaz forradalmárt a szeretet erős érzése vezérli” együtt olvasandó Guevara forradalmárokkal kapcsolatos jóval „problematikusabb” kijelentésével, amely szerint ők „gyilkológépek”:

A gyűlölet hozzátartozik a harchoz; az ellenség lankadatlan gyűlölete, amely az ember természetes korlátain túlra hajt, és hatékony, kegyetlen szelektív és hidegvérű gyilkológépekké változtat át bennünket. Katonáinknak ilyeneknek kell lenniük: a gyűlölet nélküli nép nem képes legyőzni kegyetlen ellenséget.¹⁴

Azaz, újfent Kantot és Robespierre-t parafrázálva: a szeretet kegyetlenség nélkül erőtlen, a kegyetlenség viszont szeretet nélkül vak, kérészéletű szenvedély, amelynek

¹¹ Karthick, i. m.

¹² Tom Hardy, a Bane-t alakító színész Charles Bronson alias Michael Petersont, a legendás brit rabot is alakította, akinek a személyiségében vegyült az erőszak, az igazságkeresés és a művészi érzék, ami Bane-hez hasonlóvá teszi őt (lásd *Bronson* [2010]).

¹³ Az idézet forrása: Jon Lee Anderson: *Che Guevara: A Revolutionary Life*, New York: Grove, 1997, 636. sk. o.

¹⁴ Uo.

nincsenek határozott körvonalai. Guevara itt Krisztusnak a szeretet és a kard egységére vonatkozó kijelentéseit parafrázálja – az alapul szolgáló paradoxon mindkét esetben az, hogy maga a kegyetlensége, az erőszakkal való összekapcsolódása teszi angyalivá ezt a szeretetet, ez emeli azt a merőben ingatag és patetikus szeretet fölé. Ez a kapcsolat emeli a szeretetet túl az ember természetes korlátain, s változtatja át feltétel nélküli hajtóerővé. Így tehát, bár Guevara bizonyosan hitt a szeretet átformáló hatalmában, semmiképp sem lehetett volna hallani, amint azt dünynyögi: „all you need is love”. Arra van szükséged, hogy *gyűlölettel szeress*, vagy mint Kierkegaard fogalmazott: *az ellenség szeretete* keresztény követelményének szükségszerű következménye (az „igazsága”)

a követelmény, hogy a szeretetből és a szeretetben *gyűlöljük, akit szeretünk*... Egészen eddig – emberien fogalmazva: egyfajta örültségig – fokozhatja a kereszténység a szeretet követelményét, ha a szeretet a törvény beteljesítője akar lenni. Ennélfogva azt tanítja, hogy a kereszténynek, ha szükséges, képesnek kell lennie meggyűlölni atyját és anyját, nővérét és társát.¹⁵

A szeretet e fogalmát – ellentétben az erotikus szeretetével – a teljes páli súlyával kell felruháznunk: *a tiszta erőszak tartománya*, a törvényen (a jogalkalmazáson) kívül eső

15 Søren Kierkegaard: *Works of Love*, New York, Harper and Row, 1962, p. 114.

tartomány, az erőszaknak az a tartománya, amely nem törvényt alapító és nem is törvényt fenntartó, az *agapé* (a feltétlen szeretet) *tartománya*.¹⁶ Következésképpen itt nem valamilyen kegyetlen és féltékeny Isten által megkövetelt egyszerű, vadállatias gyűlölettel van dolgunk: a Krisztus által elrendelt „gyűlölet” nem a szeretet valamiféle pseudo-dialektikus ellentéte, hanem az *agapé* közvetlen kifejeződése. Maga a szeretet rendeli el, hogy vágjuk el a szerves közösségünkhöz, ahhoz a közösséghez fűződő köteléket, amelybe beleszülettünk; vagy Szent Pál megfogalmazásával: a keresztény számára nincs se férfi, se nő, se zsidó, se görög. Megismételve tehát: ha a forradalmi erőszakos cselekedetek a „szeretet művei” a legszigorúbb kierkegaard-i értelemben véve, ez nem abból adódik, hogy a forradalmi erőszak „valójában” nem-erőszakos harmóniát akar létrehozni. Épp ellenkezőleg: az autentikus forradalmi felszabadítás jóval közvetlenebbül azonosítódik az erőszakkal: maga az erőszak (az elvetésnek, a különbség megállapításának, a választóvonal meghúzásának az erőszakos gesztusa) szabadít fel. A szabadság nem a harmónia és az egyensúly üdvözülten boldog semleges állapota, hanem épp az ezt az egyensúlyt megzavaró erőszakos aktus. Visszatérve *A sötét lovag – felemelkedés*-hez: a filmben ezért Bane, a terrorista szeretete az autentikus szeretet egyedüli kifejeződése, nyilvánvaló ellentétben Batmanével.

16 Az ilyen „szeretetből ölés” legfontosabb irodalmi példája Toni Morrison *A kedves* című regénye, amelynek hősnője azért öli meg a lányát, hogy ne juthasson rabszolgasorba.

Ugyanennek a gondolatmenetnek a fényében Talia apja, Ra's al Ghul alakját érdemes közelebbről megvizsgálni. Ra's alakjában arab és keleti vonások vegyülnek: az erény nevében gyakorolt terrort testesíti meg, azét a harcosét, aki a romlott nyugati civilizáció hatásának ellensúlyozásáért küzd. Ra's szerepét Liam Neeson, azaz egy olyan színész alakítja, akinek a mozivásznon-personája rendszerint a jószágot és bölcsességet sugározza (ő Zeusz a *Titánok harca*-ban, s ő játssza Qui-Gon Jinnt is a *Baljós árnyak*-ban, a *Csillagok háborúja* első részében). Qui-Gon, a Jedi-lovag – Obi-Wan Kenobi mentora és Anakin Skywalker felfedezője – attól a meggyőződésétől vezérelve, hogy Anakin a Kiválasztott, aki helyreállítja majd a világegyetem egyensúlyát, figyelmen kívül hagyja Yoda mesternek az ifjú kiegyensúlyozatlan természetével kapcsolatos figyelmeztetéseit (a *Baljós árnyak* végén Darth Maul kezétől hal meg).¹⁷

A *Batman*-trilógiában Ra's az ifjú Wayne tanítója is. A *Batman: kezdődik!*-ben amikor egy kínai börtönben rátalál az ifjú Wayne-re, „Henri Ducard”-ként mutatkozik be, és egy „ösvényt” kínál a fiúnak. Kiszabadulása után Wayne elküszik az Árnyak Ligájának a búvóhelyére, ahol Ducard várakozik, egy bizonyos Ra's al Ghul nevű férfi szolgálaként pózolván. Hosszú és fájdalmas kiképzés után Ducard kifejti, hogy Bruce-nak mindent, ami csak szük-

séges, meg kell tennie a rossz ellen vívott küzdelemben, s közben felfedi előtte, azzal a szándékkal képezték ki, hogy ő vezesse harcba a Szövetséget Gotham City lerombolására, mivel a város meggyőződésük szerint reménytelenül romlottá vált. Hónapokkal később váratlanul ismét megjelenik Ra's, és felfedi Wayne előtt, hogy ő nem Henri Ducard, hanem Ra's al Ghul. Az ezt követő összetűzésben Ra's taglalja az Árnyak Szövetsége által a világtörténelem folyamán véghezvitt nagyszerű tetteket (Róma kifosztása, a Fekete Halál terjesztése, a nagy londoni tűzvész láng-ra lobbantása). Kifejti, hogy Gotham City lerombolása pusztán a Szövetség újabb akciója az emberiség hanyatlási tüneteinek az orvoslására, s ezzel úgymond a környezet megvédésére. Ra's ezután cinkostársaival felgyújtja a Wayne-birtokot, hogy megölje Bruce-t, mondván: „Az igazságosság egyensúly: te felgyújtottad a házamat, és sorsomra hagytál; tehát kvittek vagyunk.” Wayne túléli a tüzet, és már Batmanként konfrontálódik Ra's-sal. Miután fölébe kerekedik, Batman sorsára hagyja őt egy hamarosan felrobbanó vonaton; Ra's meditálásra használja fel élete utolsó pillanatait, és halottnak tekintik, noha a holtteste nem kerül elő a törmelék közül. Ra's tehát nem egyszerűen a Gonosz megtestesítője: az erény és a terror összekapcsolódását, a romlott birodalom ellen küzdő egalitárius fegyelmet testesíti meg; tehát a (közel múlt vagy a kortárs fictionjeit tekintve) a *Dűne* Paul Atreidese és a 300 Leonidasa fémjelezte hősök sorába tartozik. S döntően fontos, hogy Wayne az ő tanítványa: Wayne-t ő formálta Batmanné.

¹⁷ Vegyük észre az abban rejlő ironiát, hogy Neeson fia hívó síta muszlim, s ő maga is gyakran beszél arról, hogy hamarosan áttér az iszlám vallásra.

Láthatjuk immár, hogy Nolan Batman-trilógiája immans logikát követ.¹⁸ A *Batman: kezdődik!*-ben a hős megmarad a liberális rend korlátai között: a rendszer megvédhető erkölcsileg elfogadható eszközökkel. A *Sötét lovag* ténylegesen John Ford két – az *Apacserőd*, illetve az *Aki megölte Liberty Valance-t* című – klasszikus westernjének új változata; Ford filmjei azt mutatják be, hogy a vadnyugat civilizálásához a „legenda megörökítendő” az igazság rovására – röviden: civilizációnk Hazugságra alapozandó: a rendszer megvédéséhez meg kell szegnünk a szabályokat.¹⁹ Vagy másképp fogalmazva: a *Batman: kezdődik!*-ben a hős egyszerűen egy klasszikus városi polgárőr, aki megbünteti a bűnözőket, ha a rendőrségnek nem áll módjában megtenni ezt. Az a probléma, hogy a rendőrség, a törvény kikényszerítésére hivatott szerv kétértelműen viszonyul Batman segítségéhez: bár elismerik a hatékonyságát, de a rendőri erők az erőszakalkalmazási monopóliumukat fenyegető és a tehetetlenségükre rávilágító tényezőt látnak benne. Az azonban, hogy Batman áthágja a törvényeket, itt pusztán formális: abban érhető tetten, hogy a törvény védelmében cselekszik, bár nem hatalmazza fel rá törvény, de tetteiben sohasem sérti meg azt. A *Sötét lo-*

vag megváltoztatja e koordinátákat: Batman igazi riválisa nem az ellenfele, a Joker, hanem Harvey Dent, a „fehér lovag”, az agilis új kerületi ügyész, egyfajta hivatalos polgárőr, aki a bűnözés ellen vívott fanatikus harcában ártatlanok halálát okozza, amivel saját magát semmisíti meg. Olybá tűnik, mintha Dent lenne a törvényes rend válasza Batman fenyegetésére: Batman polgárőri harca ellenében a rendszer kitermeli a saját illegális túlzását, a saját polgárőrét, aki közvetlenül megszegi a törvényt (ráadásul jóval erőszakosabban, mint Batman). Költői igazság rejlik tehát abban a tényben, hogy amikor Bruce azt tervezi, felfedi a nyilvánosság előtt, hogy ő Batman, Dent közbelép, és inkább magát nevezi meg Batmanként – *csakugyan* „batmanebb még Batmannél is”, hiszen enged a kísértésnek, amelynek Batman még képes volt ellenállni. Így tehát amikor a film végén Batman magára vállalja a Dent által elkövetett bűnöket, hogy mentse a hétköznapi emberek reményét megtestesítő népszerű hős reputációját, önmegsemmisítő tette tartalmaz igazságmorzsát: Batman valamiképpen viszonozza Dent szívességét. Tette a szimbolikus csere gesztusa: előbb Dent vállalja magára Batman identitását, majd pedig Wayne – az igazi Batman – veszi magára Dent büntetteit.

A *Sötét lovag* végül még további kérdések feltevésére készítet: Bane nem a végletekig, az önmegtagadásig fokozott Dent-e? Nem olyan Dent-e, aki azt a következtetést vonja le, hogy maga a rendszer igazságtalan, s így ahhoz, hogy eredményesen küzdjünk az igazságtalanság ellen, magával a rendszerrel kell közvetlenül szembefordulni,

18 Itt egy Srečko Horvat (Zágráb) által kifejtett elképzelésre támaszkodom.

19 A *Sötét lovag* részletesebb elemzését lásd a *Living in the End Times* című könyvem (London: Verso Books, 2010) 1. fejezetében.

magát a rendszert kell lerombolni? Nem olyan Dent-e – ez még ugyanabba a gondolatmenetbe vág –, aki gatlásait levetközve kész minden gyilkos brutalitást felhasználni e célja eléréséhez? Az ilyen figura felemelkedése az egész konstellációt megváltoztatja: az erkölcsiség minden érintett, így Batman számára is relativizálódik, megegyezés dolga lesz, olyasmi, amit a körülmények határoznak meg: nyílt osztályharcról van szó, s minden megengedett a rendszer védelmében, amikor nemcsak őrült gengszterekkel van dolgunk, hanem népfelkeléssel is.

Ez minden? A radikális emancipatorikus küzdelmek résztvevői utasítsák el egyszerűen a filmet? Nem egészen. Kétértelműbbek a dolgok, és úgy kell olvasnunk a filmet, ahogyan a kínai politikai költemények értelmét fejtjük föl: számítanak a hiányok és a váratlan jelenlétek. Hadd emlékeztessék a régi francia történetre, amelyben a feleség a férje legjobb barátjának panaszkodik amiatt, hogy az illetlen módon közeledik felé szexuálisan: a meglepett férfi csak némi idő elteltével érti meg, miről van szó – a nő tudniillik ilyen tekervényesen hívja fel őt keringőre, vagyis azt szeretné, hogy a férfi csábítsa el. Olyan ez, mint a tagadást nem ismerő freudi tudattalan: ami számít, az nem a negatív ítélet valamiről, hanem merőben az, hogy említés esik róla – *A sötét lovag – felemelkedés*-ben itt van a néphatalom, Eseményként megjelenítve, ami kulcsfontosságú továbblépés Batman szokványos ellenfeleitől (a bűnöző megakapitalistáktól, gengszterektől és terroristáktól).

Itt megkapjuk az első nyomra vezető jelet a film mélyebb kétértelműségéhez – annyira nyilvánvalóan abszurd

és annyira nem realiztikus annak a lehetősége, hogy Manhattanben átveszi a hatalmat az OWS-mozgalom, és létrehozza a népi demokratikus berendezkedést, hogy mindeképpen föl kell vetnünk a kérdést: miért ábrázolja ezt az álmod egy hollywoodi sikerfilm? Miért idézi meg ezt a kísértetet? Egyáltalán miért álmodik az OWS erőszakos hatalomátvételéről? A kézenfekvő válasz – azért, hogy foltoztasson az OWS-en olyan vádakkal, amelyek azt sejtetik, hogy potenciálisan terrorista-totalitárius szerveződés – nem elegendő annak magyarázatához, miért gyakorol vonzerőt a „néphatalom” kilátása. Nem csoda, hogy hiányzik e hatalom voltaképpeni működésének az ábrázolása: semmilyen részletet nem tudunk meg sem a néphatalom működéséről, sem arról, hogy mit csinálnak a mozgósított emberek (hadd emlékeztessék arra, hogy Bane azt mondja az embereknek, azt tehetnek, ami nekik tetszik – nem kényszeríti rájuk az általa elképzelt rendet). Még szükségszerű *cenzárról* is beszélhetünk itt: a nép Bane uralma alatt megvalósuló önszerveződésének bármilyen ábrázolása lerombolta volna a film hatását, felfedvén annak inkonzisztenciáját.

A film ezért érdemel szoros olvasást:²⁰ az Esemény – a „Gotham City Népköztársaság”, a manhattani proletárdiktatúra – benne van a filmben; az 1970-es évek elcsépelet kifejezésével élve: ez a „hiányzó középpontja”. Ezért nem elegendő a film külsődleges kritikája („neveléses karikatúra az, ahogyan az OWS-rendszert ábrázolja”): a bírálat

20 Nem foglalkozom az Aurora filmszínházbeli lövöldözéssel, hiszen az semmiképpen sem köthető kifejezetten a filmhez.

nak immanensnek kell lennie, magán a filmen belül kell elhelyeznie az autentikus esemény felé mutató jelek sokaságát. (Hadd emlékeztessék például arra, hogy Bane nem pusztán egy vadállatias terrorista, hanem mélyen szerető és áldozathozatalra kész személy is.) Röviden: szóba sem jöhet a merő ideológia. Bane autentikusságának nyomot *kell* hagynia a film szövegében.²¹

21 S ne riadjunk vissza a film egy alternatív, Ralph Fiennes *Coriolanus*-ához hasonló változatának az elképzelésétől: Fiennes filmjében úgy fest, mintha Coriolanus, aki nyilvánvalóan nem leli a helyét Róma kifinomult hierarchiájában, csak akkor lenne azzá, aki, mintha csak akkor nyerné vissza szabadságát, amikor csatlakozik a volscusokhoz (akik vezetője, Aufidius Bane szerepét tölti be). Nem egyszerűen azért csatlakozik hozzájuk, hogy bosszút álljon a rómaiakon, hanem azért, mert hozzájuk tartozik. A volscusokhoz való csatlakozásával Coriolanus nem elárulja Rómát valami kicsinyes bosszúvágytól vezérelve, hanem visszanyeri integritását. Csak a végén követ el árulást, amikor az anyja – a felettes-én által képviselt Gonosz igazi alakja – nyomására ahelyett, hogy Róma ellen vezetné a volscusokat, békeszerződést igyekszik létrehozni a volscusok és a rómaiak között. Ezért tér vissza a volscusokhoz, tökéletesen tudatában annak, hogy mi vár ott rá: a jól megérdemelt büntetés az árulásáért. Mi lenne tehát, ha elképzelnénk egy olyan Batmant, aki csatlakozik a Bane-féle erőkhöz Gotham Cityben, majd pedig miután erejüket egyesítve csaknem szétverik az államhatalmat, összeomlik tettének súlyától, közvetítésével fegyverszünetet kötnek a felek; végül pedig visszamegy a lázadókhoz, tudván, hogy meg fogják ölni az árulásáért?

Az alternatív változatokkal való efféle kísérletezésekben gyakran rejlik kritikai-ideológiai potenciál. Mark Millar *Superman: Red Son* (DC Comics, 2003) című képregényének az a kiindulópontja, hogy

ERŐSZAK – MILYEN ERŐSZAK?

Fölvetődik azonban két, a hétköznapi megfontoláson alapuló ellenvetés a Nolan-film általunk adott olvasatával szemben. Először is a tényleges forradalmakban, a sztálinizmustól a vörös khmerig – nagyon is *voltak* borzalmas tömeggyilkosságok, így tehát a film nyilvánvalóan nem öncélúan támaszkodik a reakciós politikai képzeletvilágra. S ott van a második, ezzel ellentétes szemrehányás: a tényleges OWS-mozgalom nem volt erőszakos, és határozottan nem új terroruralom bevezetése volt a célja; amennyiben tehát Bane lázadása az OWS-mozgalomban rejlő immanens tendenciát hivatott megjeleníteni, a film nevétségesen tévesen jeleníti meg annak céljait és stratégiáit. A folyamatosan zajló antikapitalista tiltakozások Bane brutális terrorjának legélesebb ellentétét jelentik: Bane

Superman a Szovjetunióban nevelkedett; a történet (amely valóságos politikai figurák – például Sztálin és Kennedy – alternatív valóságbeli változataival vegyíti DC Comics-szuperhősök alternatív változatait) elején Superman rakétája nem Kansasban, hanem egy ukrainai kolhozban landol, s így a főhős nem az „igazságért, az igazságosságért és az amerikai álomért” harcol, hanem a szovjet rádiótudósítások szerint „a hétköznapi munkások bajnokaként vívja fáradhatatlanul harcát Sztálinért, a szocializmusért és a Varsói Szerződés nemzetközi kiterjesztéséért”. Nem a brechti elidegenítés (*Verfremdung*) szép példáját nyújtja-e a *Red Son*? Zavaró hatást kelt, hogy Superman rakétája a Szovjetunióban ér földet, azt érezzük spontán, hogy „valami nem stimmel”, Superman rossz helyen landolt: ez tudatosítja bennünk azt, hogy Superman mélyen az amerikai ideológiai univerzumban gyökerezik.

az állami terror tükörképét jeleníti meg, olyan gyilkos, fundamentalista szektát, amely terrort alkalmazva jut uralomra és kormányoz, s nem azt, hogy a nép önszerveződése által leküzdje az állami terrort. A két ellenvetésben közös Bane alakjának az elutasítása. Sok válasz adható e két kifogásra.

Először is tisztáznunk kellene az erőszak tényleges léptékét. A legjobb választ arra, hogy a csőcselék reakciója az elnyomásra rosszabb, mint maga az elnyomás, Mark Twain fogalmazta meg az *Egy jenki Arthur király udvarában* című művében:

Gondolkozzunk csak egy kicsit a dolgon, és be fogjuk látni, hogy két „terroruralom” tombolt Franciaországban; az egyik a szenvedély hevével gyilkolt, a másik a szívtelen hidegvérrel... a hóhérbárd okozta gyors halál borzalmait hogyan is hasonlíthatnánk össze az életfogytig tartó halállal, amit az éhezés, a fagy, a bántalmazás, a kegyetlenség és a szívbeli nyomorúság okoz? Mit jelent a villám okozta halál a máglyán elszenvedett lassú tűzhalálhoz képest? Minket arra tanítottak a legbuzgóbban, hogy rettegjünk és borzadjunk el ama rövid terrortól, amelynek áldozatai elérték volna egy városi temetőben; de egész Franciaország nem lenne elég temető azoknak, akiket ez a régebbi, az igazi Terror gyilkolt meg – az a kimondhatatlanul keserves és szörnyűséges Terror, amelynek a méreteiről és borzalmairól egyikünk sem tanult semmit.²²

2 Réz Ádám fordítása.

Ahhoz, hogy megragadhassuk az erőszak e parallaktikus természetét, a különböző szintek – mondjuk a hatalom és az erőszak – közti rövidre zárásokra kellene fókuszálni: a pusztítást okozó gazdasági válságot ellenőrizhetetlen, kvázitermészeti hatalomként éljük meg, de erőszakként kellene megélnünk.

Másodszor: nem csak Nolan filmje képtelen elképzelni autentikus néphatalmat. Maguk a „valóságos” radikális emancipatorikus mozgalmak is képtelennek bizonyultak erre: megmaradtak a régi társadalom koordinátáinak a fogságában, s a tényleges „néphatalom” gyakran ezért bizonyult olyan erőszakos rémálomnak.²³ Tapasztalható bizonyos forradalmi könnyörtelenség, a tetteinkkel járó emberi költségek negligálása, amit legitim módon meg-

23 Mellesleg nem kellene nyilvánvaló értelmetlenségként elvetni az arról folytatott vitát, hogy a vizes vallatás kínzás-e vagy sem: hiszen hogyan tudja szóra bírni ez a módszer az edzett terroristagyánús rabokat, ha nem fájdalmat okozva és halálfélelmet keltve? Ezért kell elutasítanunk azt a „realista” érvet, amely szerint a waterboarding pusztán „lélektani trükköt alkalmazó kínzás”, amelynek elszenvedője azt gondolja, hogy megfullad, de valójában nemigen jelent számára veszélyt a kínzási módszer: az ilyen trükk alkalmazásával megszerezhető információ hasznát és potenciális életeket mentő hatását kell mérlegelnünk azzal a rosszal szemben, amit maga a trükk jelent. Az elszenvedő áldozat azonban úgy éli meg a vallatási módszert, mint ami a fulladás valószínű veszélyével fenyegeti, ahogyan egy rab (Dosztojevszkij által már régen leírt) színlelt kivégzése is rettenetes élmény, noha a rab élete valójában nemigen forog veszélyben. Visszajutottunk tehát az utilitárius kalkulushoz: egyetlen ember rövid szenvedése versus sokak halála.

kérdőjelezhetnénk. Például ha egy megszállt országban a népesség többsége ingadozik, s nem tudja eldönteni, csatlakozzék-e a harchoz, a radikális ellenállók, a népharagot felszítandó, hajlamosak kemény megtorlást (falvak felgyújtását, túsok kivégzését) kiprovokálni a megszállók részéről – a nép mozgósításáért fizetendő árként fogadják el a rettenetes emberi költségeket. (Arra az ellenérvre, hogy ez radikális taktika, amely a pragmatikus megfontolásokon túlmutató kockázatot foglal magában, a Lubitsch *Lenni vagy nem lenni* című filmjéből vett, már említett nevezetes vicc – „Mi végezzük a koncentrációt, a lengyelek pedig táboroznak” – újabb parafrázisával válaszolhatunk: a vezetők nem a saját életüket teszik kockára, ők a megszállókat provokálják, a következményeket pedig a hétköznapi emberek szenvedik el.)

Továbbá demisztifikálnunk kellene az erőszak problémáját, elvetve azokat a leegyszerűsítő állításokat és figyelmeztetéseket, amelyek szerint a XX. századi kommunizmus túl gyakran folyamodott a gyilkos erőszakhoz, s ügynünk kell rá, hogy ne essünk bele újra ebbe a csapdába. Az idevágó állítások tényszerűen persze dermesztően igazak – az erőszakra való ilyen közvetlen fókuszálás azonban elhomályosítja az alapul szolgáló kérdést: mi volt inherensen a baj a XX. századi kommunista programmal, a program mely immanens gyengesége kényszerítette a hatalmon lévő kommunistákat (és nem csak a kommunistákat) arra, hogy korlátozatlan erőszakhoz folyamodjanak? Másképp fogalmazva: nem elegendő azt mondani, hogy a kommunisták „semmibe vették az erőszak prob-

lémáját”: mélyrehatóbb társadalmi-politikai kudarc készítette őket az erőszakra. (Ugyanez igaz arra az elképzelésre is, hogy a kommunisták „semmibe vették a demokráciát”: a társadalom átalakítására irányuló átfogó programjuk kényszerítette rájuk ezt a „semmibe vevést”).

Másképp fogalmazva: „a teológiai-politikai szféra etikai felfüggesztésének” már a témáját is feltétlenül el kellene utasítanunk – nevezetesen azt a gondolatot, hogy függesszük fel politikai (vagy vallási-politikai) tevékenységünket, ha az az elemi erkölcsi normák megszegéséhez vezet, ha tömeggyilkosságok elkövetésére bír rá bennünket, és a szenvedés más formáit idézi elő. Mi is a baj az effajta gondolatmenetekkel: „Ha egy politikai (vagy vallási) eszme megszállottja vagy, akkor ne csak azon munkálkodj, hogy rákényszerítsd azt a valóságra, hanem lépj vissza egy lépést, és próbáld meg azt megvizsgálni, hogyan hat majd az eszme mások életére, hogyan zavarja meg mások életét – vagyis próbáld meg szem előtt tartani, hogy vannak bizonyos alapvető erkölcsi szabályok (ne alkalmazz kínvallatást, ne folyamodj a gyilkosság eszközéhez stb.), amelyeket semmilyen politikai tevékenység nem kérdőjelezhet meg”? Nem az a lényeg, hogy a felfüggesztést megfordítva mondjuk azt, hogy a radikális (teológiai-) politikai elkötelezettség igazolja alapvető erkölcsi normák megsértését. Inkább az a fontos, hogy legyen *immanens* a tömeggyilkosságokat stb. igazoló (teológiai-) politikai felfogásról adott kritikánk. Nem elegendő külsődleges erkölcsi aggályok miatt elutasítani az ilyen felfogást: önmagában, saját fogalmai szerint kell gondnokolnia vele.

Ennek fényében nem azért utasítandó el a sztálinizmus, mert természete szerint erkölcstelen és gyilkos volt, hanem mert a saját fogalmai szerint vallott kudarcot, mert saját premisszáit árulta el.

Végül, de nem utolsósorban túlságosan is egyszerű kijelenteni, hogy nem rejlik erőszakpotenciál az OWS-ben és hasonló mozgalmakban. *Igenis* munkál erőszak minden emancipatorikus folyamatban: az a probléma *A sötét lovag – felemelkedés* című filmmel, hogy – helytelenül – gyilkos terrorként jelenítette meg ezt az erőszakot. Hadd világítsam meg ezt kerülő úton, a kritikusaim segítségével, akik miután arra kényszerülnek, hogy elismerjék, nem még borzalmasabb tömeggyilkosságra szólít fel kijelentésem, hogy „Hitler nem volt elég erőszakos”, általában teljesen megváltoztatják vádjukat, mondván, egyszerűen csak provokatív nyelvezetet használok azért, hogy valami hétköznapi, érdektelen megállapítást tegyek. Egyikük például így ír annak apropóján, hogy azt állítom, Gandhi erőszakosabb volt Hitlernél:

Žižek nyelvezete itt szándékosan provokatív és összezavaró. *Valójában* nem úgy érti, hogy Gandhi erőszakosabb volt Hitlernél... Inkább arról van szó, hogy meg akarja változtatni azt, ahogyan szokványosan értjük az „erőszakos” szót, aminek következtében a Gandhi-féle tiltakozás nem erőszakos eszközei erőszakosabbnak számítanak Hitlernek a világ fölötti uralom megszerzésére és tömeggyilkosságok végrehajtására irányuló, hihetetlenül erőszakos próbálkozásainál. Az erőszak

Žižek számára, e konkrét esetben, valójában azt jelenti, ami masszív társadalmi felfordulást okoz. Ebből a szempontból tekinti Gandhit erőszakosabbnak Hitlernél. Ez azonban, mint oly sok minden, amit Žižek ír, valójában egyáltalán nem új, nem érdekes, nem is meglepő. S ezért írja ezt az általa választott provokatív, összezavaró és bizzar módon az egyenes megfogalmazás helyett. Ha azt írta volna, hogy Gandhi több olyasmit vitt véghez a nem-erőszak révén, ami a rendszer megváltoztatását idézi elő, mint amennyit Hitler erőszakos eszközökkel, mindannyian egyetérténénk... de azt is tudnánk mindnyájan, hogy nincs semmi mélyreható az efféle állításban. Žižek inkább sokkolni igyekszik bennünket, és azzal, hogy így tesz, elleplezi a Gandhival és Hitlerrel kapcsolatos következtetésének teljes gondolati sivárságát, hiszen azt már Žižek olvasása előtt mindenki igaznak tartotta.

Ugyanez érvényes Žižek zsidókkal és antiszemitákkal kapcsolatos vitatott felfogására is. Nincs semmi figyelemre méltó abban a gondolatmenetben, hogy minden zsidógyűlölő náci elméjében lennie kell egy fiktív zsidónak is, akit ez a náci gyűlöljön. S így minden arra irányuló próbálkozás, hogy szabadítsák meg a nácikat a bennük lakozó zsidóktól, mint Žižek szerint Hitler mondta egyszer, maguknak a náciknak az elpusztításához vezetne (hiszen a bennük munkáló antiszemiták megkívánják a zsidók létezését saját magukban). Másképp fogalmazva: Žižek újfent egyszerűen szóköretet rittyent az összehordott zöldségekből, hogy megpróbálja

a mély megállapítás köntösébe bújtatni a megannyi lehetőséget. Gandhi változtatási módszere azért bizonyult sikeresnek, mert magát a rendszert követte. Az antiszemita sosem ölheti meg gyűlöletének tárgyát, és pedig azért nem, mert világnézete szükségessé teszi a fiktív zsidót.²⁴

Azonos az ellenvetés a két esetben: megpróbálom eladni azt a közönséges tételt, hogy Gandhinak a rendszer megváltoztatása, nem az emberek meggyilkolása volt a célja, de mivel ez közhely, provokatívan fogalmazom meg, hátborzongatóan furcsán kiterjesztve az „erőszak” jelentését, úgy, hogy magába foglalja az intézményi változásokat; s ugyanez érvényes „a zsidó benne van az antiszemitában, de az antiszemita is a zsidóban” kijelentésemre: nevezetesen hogy ez csak azt a közhelyet ismétli meg kiforgatva-elferdítve, hogy minden zsidógyűlölő náci fejében kell lennie fiktív zsidónak is, akit ez a náci gyűlöljön. De így van-e ez? Mi a helyzet akkor, ha a lényeg elvész az „összehordott zöltségekből rittyentett szókör” hétköznapi józan ész nyelvére történő lefordítása során? A második esetben nemcsak azt a (valóban nyilvánvaló) állítást akarom megfogalmazni, hogy a „zsidó”, akire a náci hivatkozik, az ő ideológiai fikciója, hanem azt is, hogy az ő ideológiai identitása is ebben a fikcióban gyökerezik (nem egyszerűen rajta alapul): a náci – az önészlelése szerint – egy,

a „zsidókról” szóló álmában szereplő alak. Ez már távolról sem nyilvánvaló közhely.

Miért mondom tehát, hogy Gandhinak a brit állam aláadására irányuló törekvései „erőszakosabbak” voltak Hitler tömeggyilkosságainál? Pontosan azért, hogy ráirányítsam a figyelmet az állam „normális” működését fenntartó erőszakra (melyet „mitikus erőszaknak” nevezett Walter Benjamin), valamint a nem kevésbé alapvető erőszakra, amely az állam működésének aláadására irányuló próbálkozásokat táplálja (ez a benjamin „isteni erőszak”).²⁵ Ezért reagál annyira brutálisan az államhatalom azokra, akik veszélyeztetik, s a reakció épp ezért „reakció”, azaz védelmet nyújtó épp a maga brutalitásában. Így tehát az erőszak fogalmának a kiterjesztése távolról

25 Van egy hasonló eljárás pl. az angol nyelvben. A politika tartományában gyakran használjuk (ironikusan) valamely aktív ige passzív formáját – ha például egy politikust „önkéntes” lemondásra kényszerítenek, úgy passzív megfogalmazásban beszélünk az eseményről („he/she was stepped down”). Kínában, a kulturális forradalom idején a főnévi igenévből – „harcolni” – gyakran képezték mesterséges passzív vagy aktív alakot. Ha egy revizionizmussal vádolt káderre az „ideológiai harc” jegyében összehívott taggyűlés várt, azt az fejezte ki, hogy az illető „harcoltatott”, vagy a forradalmi csoport „harcolta” őt. (Itt az intranszitiv igéből tranzitiv lett: nem egyszerűen harcolunk, hanem harcolunk *valakit*.) A „normális” grammatika ilyen eltorzításai adekvátan kifejezik az alapul szolgáló logikát; következőképpen ahelyett, hogy a normál nyelvhasználat megannyi erőszakos eltorzításaként elvetnénk, inkább üdvözlölnünk kellene őket amiatt, hogy felfedik az e normális használatnak alapul szolgáló erőszakot.

²⁴ <http://kohenari.net/post/26498282819/zizek-responds>

em excentrikus, hanem egy kulcsfontosságú elméleti be-
átáson alapszik – s az erőszaknak a közvetlenül látható
fizikai aspektusra korlátozása az, ami távolról sem „nor-
mális”, ez alapul ideológiai torzításon. Ezért vét célt tel-
ességgel az a szemrehányás is, hogy lenyűgöz engem egy
bizonyosfajta ultraradikális erőszak, amelyhez képest Hit-
ler és a vörös khmer sem „ment elég messze”, hiszen nem
az a célom, hogy az e típusú erőszakot illetően menjünk
előbbre, hanem az egész terep megváltoztatása.

Nehéz valóban erőszakosnak lenni, olyan tettet végre-
hajítani, amely erőszakosan megzavarja a társadalmi élet
alapvető paramétereit. Bertolt Brecht látott egyszer egy
gonosz démont ábrázoló japán maszkot, s megjegyezte:
...részvétellel nézem / homloka kidagadt ereit, melyek
elzik, / milyen megerőltető gonosznak lenni”.²⁶ Ugyan-
az érvényes az erőszakra, amely kifejt valamilyen hatást
rendszerre. A kínai kulturális forradalom szolgál itt
példével: a régi műemlékek lerombolása nem bizonyult
a múlt igazi tagadásának. Inkább egy tehetetlen *passage*
: *l'acte* volt, olyan kiélés, amely a múlttól való megsza-
bulás kudarcáról tanúskodott. Van egyfajta költői igaz-
ságszolgáltatás abban a tényben, hogy Mao kulturális
forradalmának a végeredménye a kapitalista dinamiká-
nak a mai Kínában tapasztalható páratlan, robbanás-
szerű kibontakozása: mélyreható szerkezeti homológia
rhetórikai tette a permanens maoista önforradalmasítás, az
állami struktúrák megalvadása ellen vívott permanens

küzdelem és a kapitalizmus inherens dinamikája között.
Újfent Brechtet parafrázálva: „Mi egy bankrablás egy
bankalapításhoz képest?” Mi volt a kulturális forrada-
lomba belecsöppent vörösgárdista megannyi erőszakos és
destruktív kirobbanása az igazi, a kapitalista reprodukció
által diktált életformákat szüntelenül felbontó kulturális
forradalom szereplőjének tetteihez képest?

Természetesen ugyanez érvényes a náci Németországra
is – ne tévesszen meg bennünket itt milliók brutális meg-
semmisítésének a látványa. Hitler olyanfajta jellemzése,
amely a rossz fickóként láttatná őt, aki milliók haláláért
felelős, de ugyanakkor bátor férfi, aki vasakarattal meg-
akarta valósítani céljait, nemcsak etikailag visszataszí-
tó, hanem egyszerűen *téves*. *Nem*, Hitler valójában nem
elég tökök gyerek ahhoz, hogy megváltoztasson dolgokat.
Tettei alapvetően reakciók voltak: úgy cselekedett, hogy
valójában semmi se változzék, úgy cselekedett, hogy elhá-
rítsa a valóságos változás kommunisták által hordozott ve-
szélyét. Az, hogy a zsidókat választotta bűnbaknak, végső
során az eltolás aktusa volt, melynek segítségével elkerülte
a valódi ellenséget: magukat a kapitalista társadalmi vi-
szonyokat. Hitler a forradalom látványát vitte színpadra
azért, hogy fennmaradhasson a kapitalista rend. Az volt
ebben az ironia, hogy a burzsoá önelégültség megvetését
hirdető nagyszabású gesztusai tették végső soron lehetővé,
hogy továbbra is létezhesék ez az önelégültség: a nácizmus
távolról sem kavarta fel a sokszor megvetett „dekadens”
burzsoá rendet, távolról sem ébresztette fel a németeket,
hanem olyan álom volt, amely lehetővé tette számukra az

6 Eörsi István fordítása.

ébredés elodázását. Németország valójában csak az 1945-ös vereséggel ébredt fel.

A WEATHERMEN CSALÁDI ÉRTÉKEI

A sztálinista élménytől traumatizálódott baloldal többnyire igyekszik elkenni az erőszak kényes témáját, miként az kitűnik Robert Redford *A hallgatás szabálya* című, a múltjukkal szembesülő balos exradikálisokkal foglalkozó filmjéből (2012). Végletesen leegyszerűsítve: a történet középpontjában egy frissen megözvegyült apa, Jim Grant áll, a vietnami háború ellen szerveződött Weather Underground bankrablás és gyilkosság miatt körözött aktivistája, aki több mint harminc éven át rejtőzködött az FBI elől, ügyészként pózolv a New York állambeli Albanyben. Amikor lelepleződik igazi személyazonosságára, a szökést választja, s még mielőtt elkapná az FBI, meg kell találnia exszeretőjét, Mimit, az egyetlen személyt, aki tisztázhatja őt – különben mindent elveszít, így a tizenegy éves lányát, Isabelt is. Keresése közben kereszül-kasul bejárja az Egyesült Államokat, és kapcsolatba kerül sok egykori weatheres társával; végül Jim és Mimi találkoznak egy félreeső tóparti házban, közel a kanadai határhoz. A nő még szenvedélyesen igyekszik megvalósítani a Weather Underground céljait, és nem mutat megárvánást a harminc évvel korábbi tettek miatt, Jim azonban fanyarul ezt mondja neki: „Nem elfáradtam, hanem elnőttem.” Ha hisz is még az ügyben, felelős családapa

lett közben. Jim megkéri Mimit, hogy adja föl magát, és lánya, Isabel kedvéért nyújtson alibit a számára: nem akar lemondani Isabelről, megismételve azt a hibát, amelyet ő és Mimi harminc évvel korábban elkövettek azzal, hogy lemondtak a lányukról. Másnap reggel Mimi a házból eltávozva Kanadába indul hajójával, de visszafordul, s visszatér az Egyesült Államokba, hogy feladja magát; másnap Jim kiszabadul a börtönből, és újra együtt van Isabellel.

Egy kritikus csípős megjegyzése szerint *A hallgatás szabálya*-ból csak úgy süt a nosztalgia a kor után, amikor még olyan emberek voltak a terroristák, akik úgy néztek ki és úgy öltözködtek, mint mi, és felismerhető angolzsász nevük volt. A film azonban hiteles annak szinte elviselhetetlen fájdalmat okozó ábrázolásában, hogyan tűnik el politikai és ideológiai valóságunkból a radikális baloldal. A radikális baloldal még élő képviselői mintha rokonszenves élőhalottak lennének, egy másik kor maradványai, idegen világba sodródó idegenek – nem csoda, hogy a konzervatívok a terroristák iránti rokonszenv és velük való cinkosság miatt támadták Redfordot. Nemcsak a Weather Underground egykori tagjainak általában rokonszenvező ábrázolásában érhető tetten a film autentikussága (illetve Neil Gordonnak a film alapjául szolgáló regényéé), hanem még inkább a lebilincselően részletező elbeszélésben, például az illegális élet részleteinek hosszú, részletező leírásaiban (hogyan ellenőrizzük, hogy követ-e valaki, hogyan rázzuk le az esetleges ránk állított személyeket; hogyan csináljunk új személyazonosságot stb.).

Magát a Weather Undergroundot illetően azt kell hangsúlyoznunk, hogy az aktivistái nem álltak ki a '68 utáni terror mellett, amely a voltaképpeni politikától való visszavonulást jelentette a nyers cselekvésben testet öltő Valóshoz: az ő akcióiknak épületek, nem pedig emberek elpusztítása volt a célja. (A michigani bankrablást egy szakadár csoport követte el, a Weather Underground formális feloszlása után.) Gyakran vádolják a csoportot az egyesült államokbeli baloldal lerombolásával, azzal, hogy elutasította a tiltakozók széles spektrumának a támogatását, s hogy talán még az FBI is folyamatosan manipulálta őket – az efféle bírálat azonban félreérti a dolgot. A Weathermen aktivistái az erőszakhoz folyamodással arra próbáltak elkeseredetten reagálni, hogy az SDS (Students for a Democratic Society) kudarcot vallott az emberek mozgósításában a vietnami háború leállítására. Másképp fogalmazva: ekkor már nyilvánvaló volt a baloldal kudarca, s a Weather Underground erőszakos fellépése e kudarcnak a tünete, vagyis az okozata, nem pedig az oka volt. Ha a hibákat keressük a csoport tevékenységében, akkor náhol, éspedig szervezési struktúrájukban és gyakorlatukban kell keresnünk őket. A „Weather-kollektívákban” gyakorlat volt a szexuális rotáció: minden női tagtól elvárák, hogy lépjen szexuális viszonyba minden férfi taggal, illetve a nők más nőkkel is szexuális viszonyt létesítettek, mivel a monogám viszony ellenforradalminak számított. Nem az a lényeg, hogy „túl radikális” volt ez a szexuális gyakorlat – épp ellenkezőleg: az ilyen szabályozott promiskuitás nagyon is egybevág a mai engedékenységgel,

s rímel a „túlzó” kötődésektől való félelmekre. Miközben azt gondolták, a burzsoá ideológia megsemmisítésén munkálkodnak, a Weather Underground aktivistái csak annak késő kapitalista szakasza számára vetették meg az alapot.

A *hallgatás szabálya* abban vall kudarcot, ahogyan a Weather Underground tevékenységének ma számunkra legproblematisabb aspektusával néz szembe: azzal a döntésükkel, hogy erőszakos akciókat hajtanak végre. Bár a film nyilvánvalóan rokonszenvez a radikális baloldallal, döntően elutasítja az erőszakos cselekményeket, éspedig az érettség perspektívájából: az ifjúkor lelkesültségétől (amely könnyen fordulhat erőszakos fanatizmusba) az érettséghez, annak tudatosulásához vezet az út, hogy létezik olyasmi – például a családi élet és a gyerekek iránti felelősség –, aminek a figyelmen kívül hagyására semmilyen politikai ügynek nem volna szabad rábírnia, vagy ahogyan a főhős mondja az ex-szeretőjének: „Van felelősségünk, túl az Ügyön is. Van gyerekünk.” Ebben az olvasatban *A hallgatás szabálya* (mint valaki megfogalmazta egyszer Neil Gordon eredeti regényéről): *le roman des illusions perdues*.²⁷

27 Lehetetlen nem észrevenni a film forgatókönyvének egy ragyogó elemét: a két ex-Weather (Susan Sarandon és Julie Christie által megformált) nő marad hű a régi elkötelezettségéhez, míg az ex-Weather férfiak mind egy szálig kompromisszumot kötöttek a családi felelősségükre hivatkozva – ez ellentétes a bevett mítosszal, amely szerint a nők inkább kötődnek a családhoz, a férfiak pedig inkább hajlandók mindent kockára tenni valamilyen ügyért.

De valóban neutrális, apolitikus bölcsességet jelent-e az éretté válásra, a családi felelősségre való hivatkozás, olyan bölcsességet, amely megszabja politikai elkötelezettségünk korlátait, vagy pedig az ideológiai intervenció egy módja, amely megakadályoz bennünket a politikai zsákutcának a végigelemzésében, amelyben leledzünk? E második lehetőség felvetése nem az erőszakos terror igazolására irányuló burkolt próbálkozást jelent, hanem azt a kötelességet, hogy a saját fogalmai szerint elemezzük és alkossunk róla ítéletet. Képzeljük el, hogy Jimnek nincs lánya: ettől még ugyanúgy létezne a Weather Underground stratégiájának a problémája. Az effajta radikális önvizsgálat híján ugyanis végül a magánszféránk, a családi életünk stabilizálását garantáló keretként fogadjuk el a létező jogi és politikai rendet. Aligha meglepő, hogy a jog fogalmaiban fogalmazva *A hallgatás szabálya* a főhős jogi rehabilitálásáról szól, arról az erőfeszítésről, hogy rendes hétköznapi polgárrá váljon, akit nem kísért a sötét múltja.

A dolgok azonban még ebből a szempontból is sokkal árnyaltabbak. Csak csodálhatjuk a mitikus légkört, ahogyan a film Jim és Mimi végső egymásra találását ábrázolja (e mitikus légkör ugyanis jobban érvényesül a filmen, mint a regényben): etikai-metafizikai szükségszerűség munkál a találkozásukban, ugyanúgy, ahogyan Moose Malloy és Velma utolsó találkozásában Chandler remekművében, a *Kedvesem, Isten veled!*-ben. Annak elbeszéléséhez, hogy Jim és Mimi felkerekednek, hogy találkozzanak egy elhagyatott házban, a tóhoz közeli erdőben, szellemes módszerhez folyamodik a regény: az utazásukat a férfi és

a nő rövid, egymásra felelő emailjei írják le, és pedig úgy, hogy a férfi írja le a nő utazásának a részleteit, a nő emailjei pedig a *férfiéit*, mintha valamiféle misztikus egyesülés koordinálná az utazást. Nem csoda tehát, hogy amikor végül találkozik az expár, egymásra találásukat az időtlenség fogalmaiban, az örökkévalóság egy pillanataként ábrázolja a regény: egyszerűen eltűnik az utolsó találkozásuk óta eltelt több mint húsz év szakadéka. Mintha a szerelmesek az örökkévalóságba toppantak volna, ahol közvetlen átfevésben van múlt és jelen.

A történet szép etikai csavarral végződik: egy pár bukkan fel, de nem Jim és Mimi, hanem Ben Schulberg, a tényfeltáró újságíró, aki leleplezte Jim Grant személyazonosságát, és Rebeccah Osborne, Jim és Mimi lánya, akit egy tisztességes FBI-ügynök fogadott örökbe. Bár úgy tűnhet, a film a bevált hollywoodi recept szerint egy pár produkálásával fejeződik be, itt egyfajta etikai teszt témája pendül meg. Ki tesztlődik? Nem Jim és nem is Mimi (aki úgy dönt, elmenekül Kanadába, ám csónakját visszafordítva visszatér az Egyesült Államokba, hogy feladja magát, s így megmentse Jimet), hanem maga Ben, aki a film végén úgy dönt, nem írja meg a nagy sztorit arról, hogy Rebeccah Jim és Mimi lánya: ezzel bizonyítja, hogy megérdemli a lányt.

A család témájának a mobilizálása tehát valamiféle házagkitöltőként szolgál, amelynek köszönhetően a film (s mi, a nézői is) el tudjuk kerülni az erőszaknak, az erőszak igazolásának vagy elfogadhatatlanságának a komoly témáját. Az, hogy valaki könnyörtelenül és totálisan az erő-

szakos „terrorista” harcnak szenteli életét, nyilvánvalóan a brutális megszállás vagy diktatúra alatt élő országban lenne ésszerűen legitimálható – ha például egy francia ellenálló a második világháborúban azt mondta volna társainak, hogy nem harcol tovább a németek ellen, mert felnőtt, és tudatosult benne a felelőssége a családjá iránt, nos, ekkor távolról sem lett volna etikailag magától értetődő a döntése. Sartre az *Egzisztencializmus: humanizmus* című művének egy nevezetes passzusában annak a francia fiatalembernek a dilemmáját ecseteli, akinek 1942-ben két kötelessége közül kell választania: magányos és beteg anyjának segítsen-e, vagy pedig csatlakozzék az ellenálláshoz, és a németek ellen harcoljon. Nincs *a priori* válasz erre a dilemmára: a fiatalembernek teljes felelősséget kell vállalnia a döntéséért. Nem arról van szó tehát, hogy az ügy elsőseget élvez, s hogy a családi kötelességek választása erkölcsi árulással ér fel. A dilemma valóságos, és elkerülhetetlen a sérülés.

KI A MALTTUKBAKGI-BÓL

Hol is állunk tehát ma? Lehet, hogy nem is állunk, hanem csak fölöttébb sajátos módon előredőlünk. A szöuli gyermekmúzeum előtt áll egy különös szobor, amely a be nem ivatottak számára csakis a végletes obszcenitás megjelenítésének látszhat. Leginkább sorban álló fiúkra emlékeztet, akik rendre előrehajolnak, és az előttük álló rectumába ürjék a fejüket; az egyikük pedig szemben áll a felsora-

kozott fiúkkal, és a sorban álló első fiú az ő ágyékába fúrja a fejét. Amikor arról érdeklődünk, mit ábrázol a jelenet, azt a választ kapjuk, hogy egyszerűen a *malttukbakgi*-t, egy tréfás játékot, amelyet gimnazista korukig fiúk és lányok is játszanak. Két csapat van: az A csapat egy tagja hátát a falnak vetve áll, a többiek pedig rendre valamelyikük fenekébe/ágyékába dugva a fejüket valami nagy lószerűt alkotnak. Majd pedig a B csapat tagjai egymás után ráugranak erre az emberlóra, akkora lendülettel, amekkorával csak tudnak. Amelyik csapat egyik tagja a padlóra kerül, az veszít.

Nem a köznapi embereket, a mai globális kapitalizmusban megfigyelhető dilemmánkat tökéletesen ábrázoló metafora-e ez? Látásunk arra korlátozódik, amit az előttünk álló fickó seggébe dugott fejjel láthatunk, és úgy gondoljuk, az elől, szemben álló fickó az úr, akinek a sorban előrehajló első fickó mintha nyalná a péniszét és/vagy golyóit – de az igazi, a számunkra láthatatlan úr az, aki kedvére ugrál a hátunkon, vagyis a Tőke öntörvényű mozgása.

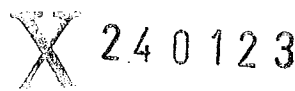
Van egy csodálatos skót ige, a *tartle*, amely azt a kínos pillanatot jelöli, amikor a beszélő egy időre elfelejti valakinek a nevét (rendszerint azért, akivel épp beszélget), s az ige az ekkor előadódó feszengés elkerülésére szolgál. Pl.: „Sajnálom, itt eltartoltam egy pillanatra.” Nem tartoltunk-e el mindannyian az elmúlt évtizedekben, elfelejtve a „kommunizmus” szót emancipatorikus küzdelmünk végső horizontjának a jelölésére? Eljött az idő, hogy ismét teljes éleveségében éljen emlékezetünkben a szó.

Úgy látszhat, e kis könyvem is tartol, hiszen ide-oda ugrál: az adósságvezérelt gazdaságról a cyberspace fölött gyakorolt ellenőrzésért vívott küzdelemre, az arab tavasz zsákutcájáról az eurocentrizmus hiábavalóságára, az ideológia mint felettes-én nyomásáról az erőszak kétértelmű szerepére a küzdelmeinkben. Nem szolgál egyetlen eszme e *bric-a-brac* alapjául, nincs könyvemnek olyan vezérmotívuma – mint Negrinél a „sokaság” vagy Pikettynél a „vágjátok meg a gazdagokat” –, amely világos politikai stratégia szerint irányítaná az elemzéseket. A szerző mindazonáltal reméli, hogy a figyelmes olvasó a sokféle téma felszíne alatt meg fogja pillantani a kommunista horizontot.

A kommunizmus ma nem valamilyen megoldás, hanem egy *probléma* neve, a *commons problémájáé*, azok minden aspektusában – az életünk alapját jelentő természetben fellelhető közjavak, a biogenetikai közjavaink, a kulturális közjavaink („szellemi tulajdon”) problémája, s végül, de nem utolsósorban a közjavaknak mint az emberiség egyetemes terének a problémája, azé a téré, ahonnan senkit sem volna szabad kizárni. Bármilyen legyen is a megoldás, annak foglalkoznia kell *ezekkel* a problémákkal. Ezért kell – mint Alvaro García Linera egyszer megfogalmazta – horizontunknak kommunistának maradnia, azaz olyan horizontnak, amely nem megközelíthetetlen eszmény, hanem eszmék olyan tere, amelyben mozgunk.

TARTALOM

BEVEZETŐ / <i>Megosztva bár, de állunk!</i>	7
1. DIAGNÓZIS / <i>Hors d'oeuvre?</i>	34
Válság – ugyan miféle válság? – A tojások feltörve – de hol az omlett? – Most már tudjuk, ki is John Galt! – A hitelhez-mért-lét mint életforma	
2. KARDIOGNÓZIS / <i>Du jambon cru?</i>	93
Szabadság a felhőkben – Vámpírok vs. zombik – A cinikus naivitása – A törvény obszcén talapzata – A felettes-én, avagy a tiltás tiltása	
3. PROGNÓZIS / <i>Un faux-filet, peut-être?</i>	162
Halálok a Níluson – Követelések... és túl a követelésen – A szenvedés igézete – Harag és levertség a globális faluban – <i>Mamihlapinatapei</i> – Lenin Ukrajnában	
4. EPIGNÓZIS / <i>J'ai hâte de vous servir!</i>	258
Vissza az ajándékgazdasághoz – Az eurocentrizmus sebe – A, nem gesz – Az új Úr nyomában – „Szükségjog”	
APPENDIX / <i>Nota bene!</i>	349
Batman, Joker, Bane – Az utópia nyomai – Erőszak – milyen erőszak? – A Weathermen családi értékei – Ki a <i>malttukbakgi</i> -ból	



lyan világban élünk, amelyben szinte állandósult a vál-
 mintha mégis elfogadnánk, hogy a kapitalizmus – ez
 ptalan reményekkel kecsegtető, szédítő és szédelő
 ógia – a lehetséges világok legjobbját jeleníti meg.
 gyobb egyenlőség, a több demokrácia és az erősebb
 aritás világa ellenben nehézkesnek és unalmasnak,
 izonyos szempontból egyenesen veszedelmesnek
 megvalósítása csak szürke, túlszabályozott, falansz-
 erű társadalomhoz vezethet. **Slavoj Žižek** azt fejte-
 rendkívül időszerű könyvében, hogy mi sem áll
 abb az igazságtól.

valóban szeretnénk jobb, igazságosabb, az emberi
 vitás kibontakozását elősegítő és az emberi méltó-
 t védelmező társadalmat elképzelni, akkor fel kell
 nünk, mondja a filozófus, hogy a kapitalizmus kínálja
 unalmasabb, a legdermesztőbb jövőt: az állandó
 zás látszatát keltve ugyanis mindig ugyanazt tálalja
 sak egyre nagyobb mennyiségben; ezzel szemben
 azi egyenlőségért, ha úgy tetszik, a kommunizmusért
 t harc az igazán merész és ígéretes vállalkozás.

g **Fukuyama** a történelem végét és a liberális demok-
 teljes diadalát hirdette, míg **Samuel P. Huntington**
 t elkerülhetetlen a civilizációk összecsapása, és ezért
 en erőnkkel védenünk kell saját kultúránkat, míg
 as **Piketty** az egyre nagyobb egyenlőtlenség okozta
 lyekre figyelmeztet, és a kapitalista rendszeren belül
 al erre megoldást találni... addig a világhírű szlovén
 fus, a baloldali radikális gondolkodás legbefolyáso-
 alakja amellet érvel, hogy mai problémáink csak
 münizmus perspektívájából értelmezhetők és old-
 k meg. És hogy feltétlenül meg kell próbálnunk fel-
 ni az igazi egyenlőségen alapuló társadalmat, hacsak
 olyan világban akarunk élni, amelyben zombik és
 írok uralkodnak.

SLAVOJ ŽIŽEK

X 240123

1T

Z57

SLAVOJ ŽIŽEK

ZŰR A PARADICSOMBAN

A TÖRTÉNELEM VÉGÉTŐL
A KAPITALIZMUS VÉGÉIG

„A Nyugat legveszélyesebb filozófusa.”
Adam Kirsch

3 40 5389 7



053897



www.europakiado.hu

www.facebook.com/europakiado

